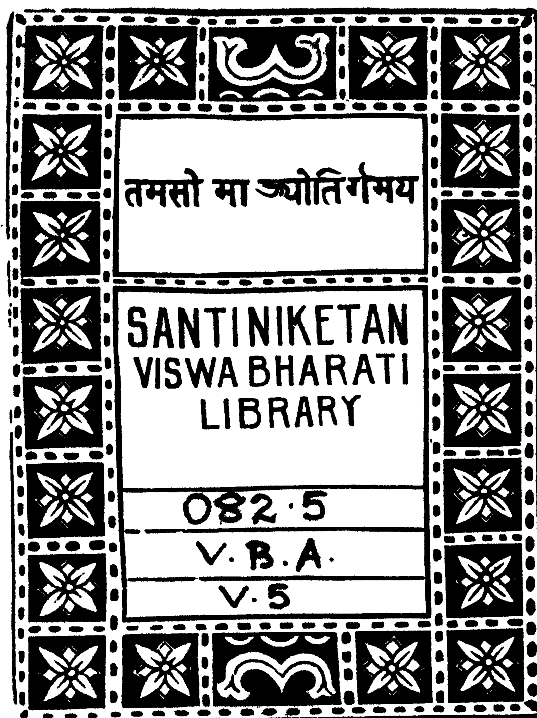


तमसो मा ज्योतिर्गमय
SANTINIKETAN
VISWA BHARATI
LIBRARY
082.5
V.B.A.
V.5

VISVA-BHARATI ANNALS

VOL. V

EDITED BY

P. C. BAGCHI M.A., DR. ES LETTRES (PARIS), F.A.S.B.
Director of Research Studies, Visva-Bharati.



VISVABHARATI
SANTINIKETAN
1953

To be had of
The Visvabharati Publishing Department
6/3 Dwarkanath Tagore Lane, Calcutta

PRICE Rs 12/-

Printed and Published by Prabhat Kumar Mukherjee,
Santiniketan Press Santiniketan Birbhum.

CONTENTS

FOREWORD

Taranath says that Bhadanta Dharmatrāta, Ghoṣaka, Vasumitra, and Buddhadeva were the four great masters of the Vaibhāṣika school. They all collaborated in the compilation of the Mahāvibhāṣā in the Fourth Council which was held during the reign of Kanishka. But in spite of their fidelity to the Sarvāstivāda doctrine each of them had their own views on many points of the Abhidharma and that is made clear in references to them in the Mahāvibhāṣā and the Abhidharmakoṣa of Vasubandhu. M. de la Vallée Poussin has discussed a number of these references in the Introduction to his translation of the Abhidharmakoṣa. Vasumitra was the staunchest follower of the Sarvāstivāda doctrine and his exposition of the doctrine of "all exist" is according to Vasubandhu the clearest. He was the most active person in the compilation of the Vibhāṣā. Both Bhadanta Dharmatrāta and Buddhadeva had their special views about things and did not entirely follow the Vaibhāṣika doctrine (see Poussin, op. cit. p. xlvii, p. xlix).

We are here concerned with the work of Ghoṣaka. Ghoṣaka was by origin a Tukhāra and of the same nationality as Kanishka, probably settled in Gandhāra. After the council and after the death of Kanishka he went over to the country of Aśmāparāntaka on the invitation of the king of the country. Aśmāparāntaka, we are told, was a country to the west of Kashmir and near Tukhāra. The tradition thus makes it clear that Ghoṣaka did not belong to the Kashmir group.

In fact from very early times the Vaibhāṣikas were divided into two groups. Vasubandhu speaks of the two groups as Kāśmira-Vaibhāṣika and Pāścātya-Vaibhāṣika. The Pāścātyas belonged to Gandhāra and to the countries to the west of Kashmir. In a controversy as to whether the Bodhisattva attains the nirodha-samāpatti before his attainment of bodhi or after, the views of the two groups are clearly set forth. The Pāścātya-Vaibhāṣikas believed that the Bodhisattva like other people attains the nirodha-samāpatti first in the Śaikṣa stage and then attains bodhi. But the Kāśmira-Vaibhāṣikas opined that he attains bodhi first and along with that the nirodha-samāpatti is produced. In a later tradition the difference between the two schools are given in detail (*Advayavajra-saṁgraha* p 14). It is said that there were three Vaibhāṣika schools: the Kāśmira-Vaibhāṣika and two schools of the Pāścātya Vaibhāṣika, called

Mṛdu and Madhya. The Mṛdu school of the Pāścātya believed in a character of the pudgala which was neither permanent nor impermanent by admitting the reality of exterior objects. The Madhya school of the Pāścātyas maintained similar philosophical views but held special views in matters of dhyāna. The Kāśmira Vaibhāṣikas entertained an extreme philosophical view. They did not admit the reality of the exterior objects constituting the body, maintained the doctrine of nairātmya and believed that a complete knowledge of the four Aryan truths leads to the knowledge of Śūnyatā of the pudgala. The Kāśmir school therefore developed views similar to the Sautrāntikas but the Western school remained faithful to the original Vaibhāṣika doctrine. It will be interesting to know whether the tradition of the Pāścātyas go back to Ghoṣaka and his associates.

Only one work of Ghoṣaka has come down to us — the Abhidharmāmṛtaśāstra in an early Chinese translation. The present Sanskrit rendering makes it clear that it was one of the most lucid texts of Abhidharma ever written. In all likelihood it had been composed by Bhadanta Ghoṣaka before he participated in the compilation of the Mahāvibhāṣā. He had made himself famous by this work before getting the invitation to the council meeting at Puruṣapura. But so long as the Abhidharma texts of the Sarvāstivāda school and the Mahāvibhāṣā are not properly studied, it will not be possible to determine the exact place of Bhadanta Ghoṣaka's work in the development of the Abhidharma doctrines of the Sarvāstivāda school.

It is possible to ascertain some of the personal views of Ghoṣaka from his work as well as from the references made to him in the Mahāvibhāṣā and the Abhidharmakoṣa. He like all other orthodox teachers of the Sarvāstivāda school accepts the doctrine of "sarvāstitva" or the existence of all the dharmas in three kālas, past, present and future. But he has a new explanation of this doctrine which is referred to as *Lakṣaṇānyathātva*. The change which a dharma undergoes in course of its existence is in character. Vasubandhu explains it thus: When it is past it has the character of the past but not devoid of the characters of the present and future, when it is future it has the character of future but not devoid of the characters of the past and present and when it is present it has the character of the present but not devoid of the characters of the past and future.

His explanation is thus distinguished from that of the Sarvāstivāda doctrine as given by other three teachers — Dharmatrāta, Vasumitra and Buddhadeva. The explanation of Dharmatrāta is called *bhāvanāyathātva*, that of Vasumitra *avasthānyathātva* and Buddhadeva *anyonyathātva*. Vasumitra was of the opinion that the dharmas in the three kālas were differentiated by non-identity of *bhāva*. Vasumitra contended that the difference is in condition (avasthā) while Buddhadeva maintained that the difference was relative — it being called past, present and future in relation to that which precedes and that which follows.

The special views of Ghoṣaka are evident in a few other places. A controversy arose very early in the Sarvāstivāda camp in regard to the real state of meditation called *nirodhasamāpatti* ; the controversy was as to whether the vijñāna or consciousness persists in that state in one form or other. If the vijñāna is totally destroyed in that state then what produces new thoughts after one has come out of the samāpatti ? The usual Vaibhāṣika explanation is as follows : the Vaibhāṣikas believe in the existence of the past dharmas. So from their point of view there are three stages in the Samāpatti— *samāpatticitta*, the thought preceding the samāpatti, *samanantarapratyaya* thought in the samāpatti and *vyutthānacitta* — thought after coming out of the samāpatti. Vasumitra was of opinion that the samāpatti is accompanied by a subtle thought so there is no such thing as the complete destruction of thought. But Ghoṣaka rejects this explanation and gives his own view on the matter. He says that if some sort of vijñāna had existed in the samāpatti then that would have produced sparśa, vedanā and saṁjñā and there would be no question of their cessation whereas the nirodhasamāpatti is a state in which there is complete cessation of saṁjñā and vedanā. Ghoṣaka here is in some agreement with the Sautrāntikas who believe that there is complete cessation of citta in the samāpatti. When one comes out of the samāpatti, new thought is not produced by any previous thought but is born of the body possessed with indriyas.

The learned translator has noted a few more special views of Ghoṣaka in the introduction to his translation (*infra* pp. 9-11). As referred to in the Vibhāṣā and the Abhidharmakoṣa, Ghoṣaka maintained the view that the rūpa or the visible is seen not by the

cakṣurvijñāna alone (the view of Dharmatrāta) but by the Prajñā associated with the cakṣurvijñāna. He considered further the citta, manas and the vijñāna as identical. He contended that the five indriya-vijñānas cannot discriminate things but the mano-vijñāna can do it. He rejected the Sthavira view that there is a subtle thing called *hṛdayavastu* different from the six vijñānas.

As may be seen from the Abhidharmāmṛta, Ghoṣaka enumerates only 61 dharmas — *citta 1, rūpa 1, cittasamprayukta 40, citta-viprayukta 16* and *asamkṛta 3*. This differs from the Sarvāstivāda which enumerates 100 dharmas. It is difficult to say now whether these enumerations have any chronological significance which would make Ghoṣaka one of the oldest Abhidharma teachers, probably more faithful to the traditions of earlier Buddhism. A more comprehensive study of the extant Abhidharma literature will enable us to follow the origin and growth of the Abhidharma more clearly. The excellent rendering of the Abhidharmāmṛta, work of one of the greatest teachers of Abhidharma, by my friend and colleague Shanti Bhikshu Śāstri will therefore prove a valuable contribution to that end.

P. C. BAGCHI

p. iv, Foreword—ll. 7 ff.

Read —

"...Ghoṣka enumerates 74 dharmas — *citta 1*, *rūpa 11*, *vedanā*, *saṁjñā 2*, *cittaviprayukta 17*, ... This differs from the Savvāstivāda which has 75 and the Yogācāra which enumerates 100."

विषयसूची

ADDITIONS

P. 48 L. 12 Add after ०सिद्धिः।

समाहितस्यातीतानागतप्रत्युत्पन्न (विज्ञप्तिसिद्धिः।

P. 52 L. 14 Add after सप्रतिघं

अनदर्शनमप्रतिघं

P. 118 L. 4 Add before कायिक०

चतुर्विधं।

CORRECTIONS

Page	Line	Incorrect	Correct
6	12	...माग...कामिधानस्य	मार्ग...कामिधानस्य
17	10	*Āsamprajanya*	*Asamprajanya*
22	1	with	through
29	3	०दुःख०	०दुःखादुःख०
31	5	नार्स्ति	नास्ति
32	2	०चरण	०चरणं
34	2	०कम०	०कर्म०
	15	०द्र प०	०द्रूप०
35	11	द्र	द्रे
38	1	०द्र प०	०द्रूप०
43	शार्षक	०र्था	०र्थो
	1	संक्लिष्ट	संक्लिष्टे
44	9	वाक्चष्टा	वाक्चेष्टा
45	2	०विमाक्ष०	०विमोक्ष०
46	1	०कमणां	०कर्मणां
47	18	०वागमनः०	०वाग्मनः०
48	1	चंक्रण	चंक्रमणं
50	11	क्लशो०	क्लेशो०
51	6	दशाकर्मपथाः	दशाकर्मपथाः
52	8	चतुमहा०	चतुर्महा०
55	12	कुशल का०	कुशला का०
	13	ापयित्वा	स्थापयित्वा
56	7	मनावि०	मनोवि०
57	4	०संयुक्तं	०संप्रयुक्तं
58	21, 23	निरनुपात्ताः	अनुपात्ताः
59	4	व	वा

Page	Line	Incorrect	Correct
64	10	हेश्चतु	हेतुश्च
70	8	क्लेश	क्लेशः
	17	०णोद्यम	नोद्यम
71	9	संप्रजन्यः	संप्रजानन्
	10	गवेषयन्ति	गवेषयति
74	16	संयुक्ता	संप्रयुक्ता
75	6	०धमषु	०धर्मेषु
76	7	चक्ष०	चक्षु०
79	6	०द्व ष०	०द्वेष०
82	1	०चित्त न	०चित्तेन
83	10	०नात्मनः	०नात्मानः
	12, 18	चतुर्भिकारः	चतुर्भिराकारै
84	4	अनात्मन	अनात्मान
	16	आनागम्य	अनागम्य
	19	०मूमिषु	भूमिषु
85	17	तीक्ष्णेन्द्रिय	तीक्ष्णेन्द्रियः
94	1	०समापत्त	०समापत्ते
	13	प्रती०	प्रीति०
96	23	आनपान०	आनपान०
98	2	भावयता	भावयतो
100	8	वेदन०	वेदना०
107	3	परिक्षोणे	परीक्षीणे
108	2	मूर्मि	भूमि
116	9	०क्ल शा०	०क्लेशा०
120	11	बुद्ध	बुद्धे
121	11	०प्रतिद्धं०	०प्रतिपद्धं०
124	14	द्व षो	द्वेषो

BHADANTA GHOṢAKA AND HIS "ABHIDHARMĀMṚTA"

INTRODUCTION

The *Āgama* (the Scriptures handed down through oral tradition) and the *Adhigama* (the religious practice) are the two links of the *dharma* (doctrine) preached by the Buddha. The purpose of the *Āgama* is to expound the subject matter of the *Adhigama* in all its aspects. By *Adhigama* is meant the *Bodhipākṣika-Dharmas* (i. e. *Dharmas* that pertain to enlightenment) on the practice of which all the schools lay equal emphasis.[1]

Dharma-Vicaya or *Dharma-Pravicaya* (i. e. analysis of elements) is one among the different objects of *Bhāvanā* (practice) in the *Bodhipākṣikadharmas*, which has been fully expounded in the Abhidharmapiṭaka.[2] The authorship and the authoritativeness of the Abhidharmapiṭaka have remained the subjects of controversy among the different Buddhist schools. According to the Sautrāntikas only some *sūtras* which are to be found in the Sūtra-piṭaka comprise the *Abhidharma* and the Abhidharmapiṭaka is the work of different Ācaryas (masters). The tradition of the Ābhidhārmikas says that Kātyāyanīputra is the author of the *Jñāna-Prasthāna*, Sthavira Vasumitra of the *Prakaraṇa-Pāda*, Sthavira Devaśarmā of the *Vijñaptikāya*, Ārya Śāriputra of the *Dharmaskandha*, Arya Maudgalyāyana of the *Prajñapti-Śāstra*, Pūraṇa of the *Dhātu-Kāya* and Mahākausṭhila of the *Saṅgītiparyāya*. Thus it is evident that the

---

1 सद्धर्मौ द्विविधः शास्तुरागमाधिगमात्मकः ।
धातारस्तस्य वक्तारः प्रतिपत्तार एव च ॥ [कोश ८।३९]
भगवतो धर्मौ द्विविधः । आगमः अधिगमश्च । आगमः सूत्रं विनयः अभिधर्मश्च । अधिगमः त्रियानिका बोधिपाक्षिका धर्माः । तस्य धातारः प्रतिवक्तारः स्युश्चेत् बुद्धस्यागम-सद्धर्मस्य लोके ऽवस्थानम् । आगममाश्रित्य सम्यक्प्रतिपत्तारः स्युश्चेत् अधिगमसद्धर्मस्य लोके ऽवस्थानम् । [इति भाष्यं चीनभाषातः समुद्धृतम्]

2 धर्माणां प्रविचयमन्तरेण नास्ति
क्लेशानां यत उपशान्तये ऽभ्युपायः ।
क्लेशैश्च भ्रमति भवार्णवेऽत्र लोकस्
तद्धेतोरत उदितः किलैष शास्त्रा ॥ [कोश १।३]

Abhidharma Piṭaka is not the word of the Buddha.[3] But the Ābhidhārmikas say that the Abhidharmapiṭaka is the word of the Buddha.[4] The Vaibhāṣikas[5] argue that for the benefit of the students (विनेयवशात्) Sthavira Dharmatrāta compiled the *Udānas* scattered in the sūtras, in the form of *Udānavarga,* likewise Sthavira Kātyāyanīputra and others also made the compilation of those words of the Buddha which explain the *lakṣaṇa* of the *dharma* (element) into the Abhidharmapiṭaka.[6] The Sthaviravādins too hold that the

---

3 श्रूयन्ते हि अभिधर्मशास्त्राणां कर्तारः । तद्यथा । ज्ञानप्रस्थानस्यार्यकात्यायनापुत्रः कर्ता प्रकरणपादस्य स्थविरवसुमित्रः विज्ञानकायस्य स्थविरदेवशर्मा धर्मस्कन्धस्यार्यशारिपुत्रः प्रज्ञप्तिशास्त्रस्य आर्यमौद्गल्यायनः धातुकायस्य पूरणः संगीतिपर्यायस्य महाकौष्ठिलः । कः सौत्रान्तिकार्थः । ये सूत्रप्रामाणिका न शास्त्रप्रामाणिकास्ते सौत्रान्तिकाः । यदि न शास्त्रप्रामाणिकाः कथं तेषां पिटकत्रयव्यवस्था सूत्रपिटको विनयपिटकोऽभिधर्मपिटक इति । सूत्रेऽपि ह्यभिधर्मपिटकः पठ्यते त्रैपिटको भिक्षुरिति । नैष दोषः । सूत्रविशेषा एव ह्यर्थविनिश्चयादयोऽभिधर्मसंज्ञाः येषु धर्मलक्षणं वर्ण्यते । [स्फुटार्था p. 11]

4 अभिधर्म उपदिष्टः शास्त्रा बुद्धेन ।...न हि विनाभिधर्मोपदेशेन शिष्यः शक्तो धर्मान् प्रविचयितुम् । [१।३ कोशकारिकायां स्फुटार्थोद्धृतं भाष्यम्] आभिधार्मिकाणामेतन्मतं नतु...सौत्रान्तिकानाम् (इति १।३ कोशकारिकायाः किलशब्दव्याख्याने) । [स्फुटार्था p. 11]

5 In the Sphuṭārtha the etymological interpretation of the word 'vaibhāṣika' is given as the following : "विभाषया दीव्यन्ति चरन्ति वा वैभाषिकाः । विभाषां वा विदन्ति वैभाषिकाः । उक्थादिप्रक्षेपाट्ठक् । (क्रतूक्थादिसूत्रान्ताट्ठक्, पाणिनि ४. २. ६०) ।"—[स्फुटार्था, p. 12]
cf. The faulty interpretation of Sāyaṇa-Mādhava in the Sarvadarśana-saṃgraha : "केचन बौद्धाः—बाह्येषु गन्धादिष्वान्तरेषु रूपादिस्कन्धेषु सत्स्वपि तत्रानास्थामुत्पादयितुं सर्वं शून्यमिति प्राथमिकान् विनेयानचकथद् भगवान् द्वितीयांस्तु विज्ञानमात्रग्रहाविष्टान् विज्ञानमेवैकं सदिति तृतीयान् उभयं सत्यमित्यास्थितान् विज्ञेयमनुमेयमिति —सेयं विरुद्धा भाषेति वर्णयन्तः वैभाषिकाख्ययाख्याताः ।"
—[सर्वदर्शनसंग्रह of सायणमाधव, (The Bhandarkar Oriental Research—Institute, Poona, 1942), p. 43]

6 यथा स्थविरधर्मत्रातेन उदाना अनित्या वत संस्कारा इत्येवमादिका विनेयवशात् तत्र तत्र सूत्र उक्ता वर्गीकृता एकत्रीकृताः । एवमभिधर्मोऽपि धर्मलक्षणोपदेशस्वरूपो विनेयवशात्तत्र तत्र भगवतोक्तः स्थविरकात्यायनीपुत्रप्रभृतिभि र्ज्ञानप्रस्थानादिषु पिण्डीकृत्य स्थापित इत्याहुर्वैभाषिकाः । [स्फुटार्था p. 12]

Abhidharmapiṭaka is the word of the Buddha. According to the Sthavira-tradition the Buddha kept his seventh residence[7] during the rainy season in *Trayastriṃśa*[8] and there sitting among the gods He preached ***Abhidharma*** to His mother.[9] No importance however should be attached to such tradition.

As regards the teaching of Abhidharma the story runs as follows : "Then, seated in the midst of the assembly of the gods, for the sake of his mother, the Teacher began the recitation of the Abhidhamma Piṭaka, beginning with the words, "Those things which are good, those things which are evil, those things which are neither good nor evil'". And thus, for the space of three months without interruption, he recited the Abhidhamma Piṭaka. Now when it was time for him to go on his round for alms, he would create a double and say to him, "Preach the Law until I return." Then he would

---

7 पठमक अन्तोवस्सं...बाराणसिं उपनिस्साय इसिपतने वसि। दुतियं अन्तोवस्सं राजगहं उपनिस्साय वेणुवने। ततियचतुत्थानि पि तत्थेव। पंचमं अन्तोवस्सं वेसालिं उपनिस्साय महावने कूटागारसालायं। छट्ठं अन्तोवस्सं मंकुलपब्बते। सत्तमं तावतिंसभवने। अट्ठमं भग्गे सुंसुमारगिरिं निस्साय भेसकलावने। नवमं कोसंबियं। दसमं पारिलेय्यके वनसण्डे। एकादसमं नालायं ब्राह्मणगामे। द्वादसमं वेरंजायं। तेरसमं चालियपब्बते। चतुद्दसमं जेतवने। पंचदसमं कपिलवत्थुस्मिं। सोलसमं...आलवियं। सत्तरसमं राजगहे येव। अट्ठारसमं चालियपब्बते येव। तथा एकूनवीसतिमं वीसतिमं पन अन्तोवस्सं राजगहं येव उपनिस्साय वसि। एवं वीसति वस्सानि अनिबन्धवासो हुत्वा...वसि। ततो पट्ठाय पन द्वे सेनासनानि धुवपरिभोगानिं अकासि। कतरानि द्वे। जेतवनं च पुब्बारामं च।

—[अंगुत्तरनिकाय-अट्ठकथा २. ४. ५. (Hewavitarane Series Vol. xv, p. 314)]

8 स चे अभिधम्मो बुद्धभासितो यथामेकेसु सुत्तसहस्सेसु एकं समयं भगवा राजगहे विहरतीति आदिना नयेन निदानं सज्जितं एवं अस्सापि निदानं सज्जितं भवेय्याति। [अत्थसालिनी १. ७३]...(इति असंक मनसि निधाय)...सुमनदेवत्थेरो...निदानं कथेन्तो एवमाह। एकं समयं भगवा देवेसु विहरति तावतिंसेसु पारिछत्तकमूले पंडुकंबलसिलायं। तत्थ खो भगवा देवानं तावतिंसानं अभिधम्मकथं कथेसि कुसला धम्मा अकुसला धम्मा अब्याकता धम्मा ति। [अत्थसालिनी १. ७६] अञ्ञेसु पन सुत्तेसु एकमेव निदानं। अभिधम्मे द्वे निदानानि। अधिगमनिदानं देसनानिदानं च। तत्थ अधिगमनिदानं दीपंकरदसबलतो पट्ठाय यावमहाबोधिपल्लंका वेदितब्बं। देसनानिदानं याव धम्मचक्कप्पवत्तना। [अत्थसालिनी १. ७७]

9 धम्मपद-अट्ठकथा [१४।२].

himself go to the Himalaya, and after chewing a betel tooth-stick and rinsing his mouth in the waters of Lake Anotatta, he would bring alms from Uttarakuru, and seating himself in the garden of a man of wealth, he would eat his meal. The Elder Sariputta went to the World of the Tusita gods and waited upon the Teacher. When the Teacher had finished his meal, he said "Sariputta, to-day I have recited the Law so-and-so-far ; therefore do you recite it to the five hundred monks who depend upon yours" and he taught it to the Elder."[10] The whole story is meant to prove that the Abhidharma-piṭaka is the word of the Buddha. In the Sthavira-tradition traces of historical facts may be found for they have not been obliterated by mythological accounts. Even according to this tradition the *Kathā-Vatthu*, one of the seven works of the Abhidharmapiṭaka, is not the direct teaching of the Buddha. Tissa, the son of Moggali is the author of the work but being approved by the Buddha it is considered as the *Buddha-Vacana*.[11] Thus it is evident that the Sthaviras and the Vaibhāṣikas are intent on the Abhidharmapiṭaka to be considered as the word of the Buddha. Historically speaking the arguments advanced to prove the Abhidharmapiṭaka as the word of the Buddha may seem to be hollow but logically they are sound for the real *Buddha-Vacana* is that which is in conformity with the teachings of the Buddha. Maitreyanātha says, "That which is meaningful and is endowed with the concept of dharma, which is the destroyer of the Saṃkleśa (suffering) of Tridhātu (three worlds) and which is in praise of peace (*Śānti*) is the

---

10 धम्मपद-अट्ठकथा [१४।२]

11 वितंडवादी पन आह। कथावत्थु कस्मा गहितं। ननु सम्मासंबुद्धस्स परिनिब्बानतो अट्ठारस-वस्साधिकानि द्वे वस्ससतानि अतिक्कमित्वा मोग्गलिपुत्ततिस्सथेरेन एतं ठपितं। तस्मा सावक-भासितत्ता छड्डेथ नं ति।...[अत्थसालिनी १. ५] मोग्गलिपुत्ततिस्सथेरो इदं पकरणं देसेन्तो न अत्तनो ञाणेन देसेति सत्थारा पन दिन्ननयेन ठपितमातिकाय देसेसि। इति...सकलं पेतं पकरणं बुद्धभासितमेव नाम जातं। [अत्थसालिनी १. ७] यथा किं? यथा मधुपिंडक-सुतन्तादीनि। (कच्चायनेन व्याकतं मधुपिंडकसुतन्तं उद्दिस्स वुत्तं भगवता) अहंपि...एवमेव व्याकरेय्यं यथा...महाकच्चायनेन व्याकतं। एवं सत्थारा अनुमोदित कालतो पट्ठाय पन सकलं सुत्तन्तं बुद्धभासितं नाम जातं। आनन्दथेरादीहि वित्थारितसुत्तन्तेसु अपि एसेव नयो। [अत्थसालिनी १. ८]

Buddha-vacana and that which is contrary is not".[12] In the light of the foregoing we can say that the Abhidharmapiṭaka is the word of the Buddha for *dharma-vicaya* (i. e., analysis of elements) which is the main topic of the Abhidharma is found in Sūtrāntas. The gāthā of Aśvajit which is accepted by all the schools also points out to the same (i. e. *dharma-vicaya*).[13] But historically the whole of the Abhidharmapiṭaka is the work of the Ācāryas of the post-Buddha age. It is not the composition of different individuals but the creation of different schools. Prominent among them are remembered in the tradition of the Sarvāstivādins. They have been sunk in oblivion in the tradition of the Sthaviravādins. There are few wherewithals in the tradition of the Ābhidhārmikas which throw light on the historicity of the Abhidharmapiṭaka ; if there are any they are to be found in the tradition of the Sarvāstivādins. It is evident then that so far as the history of Abhidharma is concerned more reliance can be put upon the tradition of the Sarāstivādins than on the traditions of other schools.

We know of an important historical event in the tradition of the Ābhidhārmikas which throws light on the development of the Abhidharma. During the reign of Kaniṣka with the help of different Arhats, Kātyāyanīputra compiled *Jñāna-prasthāna* (the main work of the Sarvāstivāda-Abhidharma) and wrote a commentary called

---

12 यदर्थवद्धर्मपदोपसंहितं
त्रिधातुसंक्लेशनिबर्हणं वचः ।
भवेच्च यच्छान्त्यनुशंसदर्शकं
तदुक्तमार्षं विपरीतमन्यथा ॥ [बोधिचर्यावतारपंजिका p. 432]

13 ये धम्मा हेतुप्पभवा हेतुं तेसं तथागतो आह ।
तेसं च यो निरोधो एवं वादी महासमणो ॥
[विनयपिटक, महावग्ग, १]

इयं गाथा बौद्धसंस्कृत ग्रन्थेष्वेवं पठ्यते—
ये धर्मा हेतुप्रभवा हेतुं तेषां तथागतो ह्यवदत् ।
तेषां च यो निरोधो एवं वादी महाश्रमणः ॥

Vibhāṣā which was scribed by the great poet Aśvaghoṣa.[14] In the traditions of the Sthaviras we find that Tissa, the son of Moggali during the times of Aśoka wrote the *Kathāvatthu* in order to controvert the theories of other schools. From the historical point of view these two works are of special importance. Bhadanta Ghoṣaka is one among the many Ācāryas mentioned in the *Vibhāṣā*. Abhidharmāmṛta[15] is the only work by Bhadanta Ghoṣaka which has come down to us and that also only in its Chinese version.

---

14. A Biography of Vasubandhu (T'oung-Pao, July, 1904)

15. The Taisho Edition of the Tripiṭaka No. 1553, Nanjio 1278.

In the colophon of the Abhidharmāmṛta it is mentioned "This is a work by Ghoṣaka who has attained to the Āryapatha" आर्यमार्गप्राप्तस्य घोषकाभिधानस्य कृतिः). The work was translated under the Wei dynasty (200 A. D.—265 A. D.) but the name of the translator was not recorded.

In his article on the Abhidharma literature of the Sarvāstivādins" (Journal of the Pali Text Society, 1904-1905) Prof : Takakusu gives the following contents of the chapters of the Abhidharmāmṛta :—

(1) Dāna and Śīla. (2) Forms of birth. (3) Beings that live on food. (4) Karmans. (5) Skandhas. (6) Saṃskāras. (7) Causes. (8) Pure Indriyas. (9) Passions (saṃyojana and anuśaya). (10) Anāsravas. (11) Knowledge. (12) Dhyānas. (13) Miscellaneous meditations. (14) Thirty-seven stages of the holy. (15) Four Āryasatyas. (16) Miscellaneous.

The contents given by Prof. Takakasu should be revised as follows :—

(1). Read (2) Lokadhātu and gati for (2) Forms of birth.

(2). Read (3) Sthiti i. e. existence (of Vijñāna i, e. conciousness), Āhāra (= food), and bhava for (3) beings that live on food.

(3) Read (5) Skandhas, Dhātus and Āyatanas for (5) Skandhas.

(4) Read (6) Pratītya-Samutpāda for (6) Causes.

(5) Read (10) Thirty-seven Anāsrava-Pudgalas for (10) Anāsravas.

(6) Read (14) Thirty-seven Bodhipākṣika dharmas (=dharmas that pertain to enlightenment) for (14) Thirty-seven stages of the holy.

According to Taranath, Bhadant Ghoṣaka was the inhabitant of Tukhāra country. After the fourth council and the death of Kaniṣka he was invited with Vasumitra by the lord of the country of *Aśmāparānta*.[16] Bhadant Ghoṣaka was responsible for a Saravāstivāda theory which is called *Lakṣaṇānyathātvavāda*, which holds that the changes undergone by the object are in its character ; a mention of this theory is to be found in the Kośa (5. 26). In the Bhāṣya it has been defined as follows : "When the object has entered into its course of existence, it is said to be 'past', when it has the character of the 'past', but is not entirely deprived of the character of the 'future' and the 'present' : For example, a man may be attached to one woman but he need not be disgusted with other women".[17] This has been explained in the *Sphuṭārthā* in the following manner, "If the 'future' is deprived of the 'past' and the 'present' then neither it will be 'present' nor it will be 'past'. If the 'past' is deprived of the 'future' and the 'present', then it will be neither the 'future' nor the 'present'. If the 'present' is deprived of the 'past' and the 'future' then the 'future' will be called the 'present' and the 'present' will be called the 'past'. Therefore *dharma* is established according to the character which it takes".[18] Like other Ācāryas of the Sarvāstivāda school Ghoṣaka also holds that the dharmas exist in the three *Kālas*, the past, the present and the future. But the Sthaviras do not accept this theory. Nāgasena explains this in the following manner while discoursing with King Milinda.

"What does this word "time" mean ?
"Past time, O King, and present, and future".
"But what ? Is there such a thing as time" ?

16 L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, Par L. V. Poussin, Introduction, p. xivi.

17 धर्मो ऽध्वसु प्रवर्तमानो ऽतीतो ऽतीतलक्षणयुक्तः अनागतप्रत्युत्पन्नाभ्यां लक्षणाभ्यामवियुक्तः। तद्यथा पुरुष एकस्यां स्त्रियां रक्तः शेषास्वविरक्तः। (कोश ५।२६ कारिकायां स्फुटार्थोद्धृतं भाष्यम्) [स्फुटार्था pp. 460-470, तत्त्वसंग्रह Vol. I, p. 504]

18 यद्यनागतं अतीतप्रत्युत्पन्नाभ्यां वियुक्तं स्याद् एवं सति नानागतमेवोत्पन्नं अतीतं वेति स्यात्। अथातीतं अनागतप्रत्युत्पन्नाभ्यां वियुक्तं स्यात् नानागतं वर्तमानं चातीतं स्यात्। वर्तमानं अतीतानागताभ्यां वियुक्तं स्यात् अनागतमेव वर्तमानं वर्तमानमेवातीतं स्यात्। लब्धवृत्तिना हि लक्षणेन युक्तो व्यवस्थाप्यते। [स्फुटार्था p. 469]

'There is time which exists, and time which does not'.
'Which then exists, and which not' ?

"There are Saṃskāras, O King, which are past in the sense of having passed away, and ceased to be, or of having been dissolved, or altogether changed. To them time is not. But there are conditions of heart which are now producing their effect, or still have in them the inherent possibility of producing effect, or which will otherwise lead to re-individualisation. To them time is. Where there are beings who, when dead will be reborn, there time is. Where there are beings who, when dead will be reborn, there time is. Where there are beings who, when dead, will not be reborn, there time is not ; and where there are beings who are altogether set free, there time is not—because of their having been quite set free". (Milinda Pañha Pp. 49-50). It is clear from this that the Sthaviras accept the existence of the 'present' only but do not accept the existence of the 'past' or the 'future'. Nāgasena has clarified this by giving an illustration.

"It is like milk, which when once taken from the cow, turns after a lapse of time, first to curds, and then from curds to butter, and then from butter to ghee. Now would it be right to say that the milk was the same thing as the curd, or the butter, or the ghee ?

'Certainly not....'

'Just so, O King, is the continuity of a person or thing maintained. One comes into being, another passes away......' (Milinda Pañha Pp. 40-41). But the Sarvāstivādins on the strength of some sūtras endeavour to prove the existence of the three *Kālas*. Some portion of the sūtra supporting *Sarvāstitā* (the theory that there is the existence of the dharmas in the three *Kālas*) is as follows : "O Bhikṣus, the *rūpa* which was in past, which is in present and which will be in future......is the *Rūpa* Skandha (*Pañcappakaraṇa-Aṭṭha Kathā*—Sinhalese edition P. 110). In the *Tattva Saṁgraha* also there has been quoted a portion of a sūtra which supports *Sarvāstitā*. The sūtra is as follows :—"O Bhikṣus, if the past form had not existed, then the noble Śrāvaka would not have heard and been entirely indifferent regarding past forms ; hence, because there is a past form or things, therefore the noble Śrāvaka has heard and has thus become indifferent to the past. All this severally would be much too detailed, hence thus whatever form has been past or is in

future,—all this is spoken of briefly as *Rūpa* Skandha".[19] In fact *Sarvāstivāda* means the acceptance of the existence of the dharmas in the three *Kālas*. This concept shows the divergence from the orthodox views of the Sthaviras and has been controverted in *Kathā-Vatthu* (*Sabbamatthi Kathā* 6). If we go into details we can find many points of difference between the Sthaviras and the Sarvāstivādins. In the *Āgamas* we discover a tendency to analyse the dharmas into *Skandha*, *Dhātu* and *Āyatana*. We find the same thing in the Abhidharma also. Among the *Skandhas*, *Manas* (consciousness) is included in the *Vijñāna-skandha*. And in the *Vijñāna-skandha* there are six *vijñānas* : five *Indriya-Vijñānas* and one *Manas-Vijñāna*. Among the *Āyatanas*, Manas is called *Mana-Āyatana* and among the *Dhātus*, *Manas* is called *Manodhātu* or *Manovijñānadhātu*. *Manas Āyatana* and *Manas dhātu* are the same. So also there is no difference between *Manovijñāna* and *Manovijñānadhātu*. Thus *Manas* has been divided into seven dharmas ; five *Indriya-Vijñānas*, *Manas* and *Manovijñāna*. Both the Sthaviras and the Sarvāstivādins concur in this matter.[20] According to the Sarvāstivādins there is no difference between the *Manas* and the six *Vijñānas*.[21] The Sthaviras on the other hand make a difference between the *Manas* and the six *Vijñānas* and moreover they also hold that there is a difference between *Manas* and the *Manovijñāna*. According to the Sthaviras the function of Manas is Pañcadvārāvajjana (turning to impressions at the five doors of senses) and Sampaṭicchana (receiving the impression) while the function of Manovijñāna is Santīraṇa (investigating) and Voṭṭhapana (determining).[22] The Sthaviras hold that the *Hṛidaya*

---

19 अतीतं चेद्भिक्षवो रूपं नाभविष्यन्न श्रुतवानार्यश्रावको ऽतीते रूपे ऽनपेक्षो ऽभविष्यत् । यस्मात्तर्ह्यस्त्यतीतं रूपं तस्माच्छ्रुतवानार्यश्रावकोऽतीते रूपे ऽनपेक्षो भवतीति विस्तरः । तथा यत्किंचिद्रूपम् अतीतमनागतादि तत्सर्वमभिसंक्षिप्य रूपस्कन्ध इति संख्यां गच्छति । [तत्त्वसंग्रह Vol. I, P. 505]

20 मन आयतनमेव सत्तविञ्ञाणधातुवसेन भिज्जति । [अभिधम्मत्थसंगह ७।४१]
धातवः सप्त च मताः षड् विज्ञानान्यथो मनः । [कोश १।१६ c-d]

21 षण्णामनन्तरातीतं विज्ञानं यद्धि तन्मनः । [कोश १।१७ a-b] अत्र व्याख्या—"षण्णामिति निर्धारणे षष्ठी । तेषामेव मध्ये नान्यदित्यर्थः ।" [स्फुटार्था p. 38]

22 अभिधम्मत्थसंगह ३।९-१० and टीका ।

vastu[23] is the support (*āśraya*) of these Vijñānas which is quite different from them, whereas the Sarvāstivādins do not concede that there is any other support of these *Vijñānas* which is not one of them. According to them any one of the six *Vijñānas*, when it becomes the support of the other ones, is called *Manas*.[24] In respect of the support (*āśraya*) of six Vijñānas, Sthaviras are nearer to the *Yogācāras* than the *Sarvāstivādin*, for the *Yogācāras* hold that there is a *manodhātu*[25] which is the support of these *Vijñānas* though it is quite different from them. But *Manodhātu* is not the same as the *Hṛdya vastu*. The *Hṛdaya- vastu* is included in "Sukhuma rūpa" (subtle form); so it is not a *Citta-dharma* but a *Rūpa-dharma*. Bhadanta Ghoṣaka, too, holds that there is no such thing as *Manas* or *Hṛdya- vastu* which is different from the six Vijñānas and which becomes the support (*āśraya*) of these *Vijñānas*. According to him citta, manas and vijñāna are the same and if there is any difference between them it is merely in the etymological interpretation [चित्तं मनोविज्ञानमित्यनर्थान्तरम् । निरुक्तावेवान्तरम् । ५।१०]. Though Bhadanta Ghoṣaka differs from the Sthaviras in this matter yet when he discusses the function of *mano-vijñāna* he becomes somewhat identical with the Sthaviras. He says that the five indriya- vijñānas cannot discriminate or determine (vivektum) whereas the *mano-vijñāna* can do this (पंच विज्ञानानि न शक्नुवन्ति विवेक्तुम् । ५।१०). According to the Sthaviras there are two functions of Manovijñāna : *Santīraṇa* (investigating), and *Voṭṭhapana* (determining) [*Abhidhamattha Saṃgaha* 3. 9-12]. If there is any difference between *Viveka*

---

23 मनोधातु हृदयं...निस्सिता येव पवत्तति । मनोविञ्ञाणधातु हृदयं निस्सायेव पवत्तति। पंच विञ्ञाणधातुयो पंच पसादवत्थूनि (=चक्खुसोतघानजिव्हाकायवत्थूनि) निस्सायेव पवत्तन्ति। [अभिधम्मत्थसंगह ३।२५]

ताम्रपर्णीया अपि हृदयवस्तु मनोविज्ञानधातोराश्रयं कल्पयन्ति । तच्चारूपधातावपि विद्यते इति वर्णयन्ति । [स्फुटार्था p. 39]

But according to the *Abhidhammatthasaṃgaha* there is no *Hṛdayavastu* in *Arūpadhātu* "वत्थुसंगहे वत्थूनि नाम चक्खुसोतघानजिव्हाकाय-हृदयवत्थु चेति छब्बिधानि भवन्ति । तानि कामलोके सब्बानि पि लब्भन्ति । रूपलोके घानादित्तयं नत्थि । अरूपलोके पन सब्बानिपि न संविज्जन्ति । [अभिधम्मत्थसंगह ३।२४]

24 षष्ठाश्रयप्रसिद्ध्यर्थम् [कोश १।१७ c]

25 योगाचारदर्शनेन तु षड्विज्ञानव्यतिरिक्तोऽप्यस्ति मनोधातुः । [स्फुटार्था p. 39]

(*Vivektum*) of Ghoṣaka and *Santīraṇa* and *Voṭṭhapana* of the Sthaviras it is that the former puts it in brief while the latter in details.

Bhadanta Ghoṣaka counts *Avijñapti* (un-manifested form) as a *rūpa-skandha* like the Vaibhāṣikas and defines it thus: *Avijñapti rūpa* arises either in a *kuśala citta* (good mind) or in an *akuśala citta* (bad mind) but not in an *avyākṛta citta* (neutral mind) because the *avyākṛta citta* is very feeble in nature—कुशलाकुशलचित्तजं भवत्यविज्ञप्तिरूपं न त्वव्याकृतचित्तजं। तत्कस्यहेतोः। अव्याकृतचित्तस्याति-दुर्बलत्वात् [४१८] If this simple definition is compared with the definition given in the *Abhidharma Kośa* (I, 11)[26] then we will see how hard the latter is to understand. Perhaps Vasubandhu was conscious of this; that is why, he also like Ghoṣaka has given a simple definition in his commentary on *Kośa* (I, 11) which runs as follows: विज्ञप्तिसमाधिसंभूतं कुशलाकुशलरूपमविज्ञप्तिः। Referring to this it is said in the *Sphuṭārthā* that the Ācārya has defined *avijñapti rūpa* in brief in order to make it easily intelligible to the students (शिष्यसुखावबोधार्थं संक्षेपतो वाक्येन तदविज्ञप्तिरूपं दर्शयत्याचार्यः).

The Yogācāras also accept the *avijñapti* and have included it in the *dharmāyatana* (location of the elements). The Sthaviras do not accept avijñapti; instead, they accept *Sūkṣma rūpa* i. e. subtle form or matter ("*Sukhuma rūpa*"—*Abhidhamattha saṃgaha* VI, 8). In the *sūkṣma rūpa* there are many dharmas such as *jarā* (old age), *anityatā* (impermanence) etc., which Ghoṣaka, Vasubandhu, and Asaṅga have included in *cittaviprayukta saṃskāras* (i. e. "composite energies apart from the matter and mind"). These differences show how difficult it is to reduce to a system the various dharmas which have been described in the Tripiṭaka. Keeping this difficulty in view, Bhadanta Nāgasena says—"Suppose O King, a man were to wade down into the sea, and taking some water in the palm of his hand, were to taste it with his tongue. Would he distinguish whether it were water from the Ganges or from the Jumna, or from the *Aciravatī*, or from the *Sarabhū* or from the *Mahī*?

'Impossible, sir'.

'More difficult than that, great king, is it to have distinguished

---

26 विक्षिप्ताचित्तकस्यापि योऽनुबन्धः शुभाशुभः।
महाभूतान्युपादाय सा ह्यविज्ञप्तिरुच्यते॥ [कोश १।११]

between the mental conditions which follow on the exercise of any one of the organs of sense !' [Milinda Pañha, P. 88].

Despite this difficulty and the differences in the classification and enumeration of the dharmas in the different systems, there is an agreement amongst them as regards the fundamentals. All accept that there are five *skandhas*, twelve *āyatanas* and eighteen *dhātus*. But when the different schools of the ābhidhārmikas go into the details then they enumerate and classify dharmas differently. According to the Sthaviras the number of the dharmas is 88, while the Sarvāstivādins put the number as 75 and the Yogācāras as 100. Briefly speaking according to the different schools all the dharmas can be classified under three heads, namely, *rūpa skandha*, *manas āyatana* and *dharmadhātu*.

The following are the 88 dharmas according to the Sthaviras—

Rūpa, 12 — 5 *Prasāda rūpa* (the five sensitive qualities); *Cakṣus* (eye), *Śrotra* (ear); *Ghrāṇa* (nose); *Jihvā* (tongue); *Kāya* (body)

7 *Viṣaya-rūpa* : *Rūpa* (colour), *Śabda* (sound) *Gandha* (smell), *Rasa* (taste), the three kinds of *Spṛṣaṭavya* (= touch or contact) and they are *Prithvīdhātu Spraṣṭavya* (contact of the earth), *Tejodhātu spraṣṭavya* (contact of the fire) *Vāyudhatu spraṣṭavya* (contact of the air).

Manas, 7 = *Citta* (the simple cognition), *manovijñāna* (the reflective cognition), *Cakṣurvijñāna* (eye consciousness), *Śrotravijñāna* (ear consciousness), *Ghrāṇa vijñāna* (nose consciousness), *Jihvā vijñāna* (tongue consciousness), *Kāya vijñāna* (body consciousness).

Dharmadhātu 69 = 1 *Vedanā skandha*.

1 *Saṁjñā Skandha*.

50 *Caitasika* (mental dharmas excluding Vedanā and Saṃjñā).

16 *Sūkṣma* rūpa (= subtle form) as shown in the following table).

1 *Nirvāṇa* (asaṃskṛita).

16 Sūkṣmarūpa (= 16 subtle forms) :—

[1-10] *Aniṣpanna rūpa* (10)

(1) *Pariccheda rūpa* (material quality of relative limitation)

(2-3) *Vijñpti rūpa* (= material quality of expression) :
Kāya vijñapti (bodily expression)
Vāgvijñapti (voca lexpression)
(4-6) *Vikāra rūpa* (= conditions of matter) :
Laghutā (= lightness)
Mṛdutā (= pliancy)
Karmaṇyatā (= adaptability)
(7-10) *Lakṣaṇa rūpa* (= The essential characteristics of material quality) :
Upacaya (= growth)
Saṃtati (= continuity)
Jarā (= Oldness)
Anityatā (= death)
[11-12] *Bhāva rūpa* (= material qualities of sex) :
Strītva (Female)
Puruṣatva (Male)
[13] *Hṛidya vastu* (= heart the seat of consciousness)
[14] *Jīvitendriya* (= vital force)
[15] *Āhāra* (= Food)
[16] *Āpodhātu* (= water) not included in the three *spraṣṭavya* (= contacts).

75 dharmas according to Sarvāstivādins :—

Rūpa 10 = 5 sense organs : Eye, Ear, Nose, Tongue and Body.
5 sense objects : Colour, Sound, Smell, Taste, Touch or Contact.

Manas 1 (the Sarvastivadins accept 7 kinds of Manas i. e. Citta but while enumerating 75 dharmas they count them as one).

Dharmadhātu 64 = 1 *Vedanā Skandha.*
1 *Saṁjñā Skandha.*
44 *Caitasika* or mental dharmas excluding Vedanā and Sañjña.
14 *Cittaviprayukta Saṁskārās* or non-mental dharmas they are :—
1 *Prāpti* — attainment.
2 *Aprāpti* — non-attainment.
3 *Sabhāgatā* — common characteristics.
4 *Āsaṃjñika* = absence of perception.
5 *Asaṃjñi Samāpatti* — state of meditation producing cessation of perception.

6 *Nirodha Samāpatti* = state of meditation producing cessation of mental activity.
7 *Jīvitendriya* = life.
8 *Jāti* = origination.
9 *Jarā* = decay
10 *Sthiti* – continuance
11 *Anityatā* = impermanence
12 *Nāmakāya* = words
13 *Pada kāya* = sentence
14 *Vyañjana kaya* = letters
1 *Avijñapti rūpa*
3 *Asaṃskṛtas* ; *ākāśa* = space, *Pratisaṃkhyā nirodha*, *Apratisaṃkhyā Nirodha*.

The classification and enumeration of the dharmas in the Abhidharmāmṛta are different from that of the Kośa. The former gives the number of Caittas or mental dharmas as 40 and the *Citta Viprayukta dharmas* or non-mental dharmas as 17. The Abhidharmāmṛta does not mention Aprāpti among the non-mental dharmas. It includes *pṛthagjanatva* in the non-mental dharmas like the *Abhidharma Samuccaya* but unlike the *Kośa*. *Sthānaprāpti*, *vastuprāpti* and *āyatana prāpti* considered as different from *prāpti* have found place in the Abhidharmāmṛta though they have not been mentioned either in the *Koṣa* or the *Samuccya*.

The 100 dharmas of the Yogācāras :—

Rūpa 10 = 5 sense organs as of the Sarvāstivādins.
5 sense objects as of the Sarvāstivādins.

Manas 8 – 1 *ālaya vijñāna*
1 *manas*.
6 *vijñānas* i. e. Cakṣurvijñāna etc.

Dharmadhātu 82 = 1 *Dharmāyatna-saṁgṛhita-rūpa* (– form or matter that has been included in *dharmāyatana*)
1 *Vedanā Skandha.*
1 *Saṃjñā Skandha.*
49 *Caitasika* or mental dharma excluding Vedanā and Saṃjñā. Besides the 44 Caitasikas of the Sarvastivādins the Yogācāras include in them five more caitasikas, namely *amoha* i. e. freedom from stupidity or ignorance, *dṛṣṭi* or wrong view, *muṣita*

smṛtitā or absence of memory, *asamprajanya* or wrong judgment, *vikṣepa* or eccentricity.

24 *Citta-viprayuktas* or non-mental dharmas i. e., the 13 *viprayukta dharmas* out of 14 accepted by the Sarvāstivādins, *aprāpti* being left out and 11 more and they are *prithagjanatva*, *pravṛitti*, *pratiniyama*, *yoga*, *java*, *anukrama*, *kāla*, *deśa*, *saṃkhyā*, *sāmagrī* and *bheda*.

More than 100 dharmas have been listed in the *Samuccaya* (Pp. 3, 5, 10, 12) though they are only 100 in number, for *tathatā* being five-fold has been counted as five instead of as one. In like manner *dṛṣṭi* has been counted as five instead of one. *Aprāpti* has been mentioned in the *Kośa* but not in the *Samuccaya* (Pp. 225-228). In the "Systems of Buddhist Thought" *bheda* has been listed among non-mental dharmas which is found neither in the *Kośa* nor in the *Samuccaya*. Including *bheda* the total number of dharmas is 100 but in the Samuccaya this number is 99.

If we make a comparative study of the dharmas enumerated under the *Sūkṣma rūpa* and the *Cittaviprayuktas* then we find a gradual development in the classifications of the dharmas as adopted by the Sthaviras, the Sarvāstivādins and the Vijñānavadins. And this development is from the gross towards the subtle.

The Sthaviras count *jāti*, *jarā*, *anityatā*, and *jīvitendriya* in *sūkṣma rūpa* whereas the Sarvāstivādins and the Vijñānavādins count them in the *Cittaviprayukta Saṃskāras*. In comparison with *rūpa skandha*, *saṃskāra skandha* is more subtle. The Sthaviras consider *ākāśa* as a *Saṃskrita dharma* (composite element) for they include it in the *sūkṣma rūpa*. But the Sarvāstivādins and the Vijñānavādins do not consider *ākāśa* as the *Saṃskṛta dharma* at all. According to them *ākāśa* like *Nirvāṇa*, is also an *asaṃskṛta* dharma. Unlike the Sthaviras and the Sarvāstivādins, the Vijñānavādins count *āniñjya*, *saṃjñāvedayita-nirodha* and *tathatā* among the *asaṃskṛta dharmas* beside *ākāśa* and *Nirvāṇa*.

There are differences in the enumeration of the *Caitasikas* or mental dharmas as found in the *Saṃgraha* (=*Abhidhammattha Saṅgaha*), the *Kośa*, the *Samuccaya* (=*the Abhidharmasamuccya*) and the *Amṛta* (=the *Abhidharmāmṛta*). In the Saṃgraha the number of *Caitasikas* is 52, in the *Kośa*, 46, in the *Samuccaya* 51 and

in the *Amṛta* 40. There are 24 *Caitasikas* which are common to all. They are :—

Cetanā – Volition or motive.
Chanda – Conation.
Manaskāra – attention.
Vedanā – Sensation.
Saṃjnā – conception.
Samādhi – concentration.
Sparśa – contact.
Smṛti – memory.
Adhimokṣa – determination.
Prajñā – intellect.
Alobha = freedom from covetousness.
Adveṣa = freedom from hatred.
Apatrapā = shame.
Upekṣā = indifference.
Praśrabdhi = peacefulness of mind.
Vīrya – diligence.
Hrī – Pudency.
Īrṣyā – jealousy.
Auddhatya = distraction.
Kaukṛtya – repentance.
Moha – ignorance.
Mātsarya – miserliness.
Māna – conceit.

According to the Sthaviras there are two types of *Praśrabdhi* (calmness) : *Kāya praśrabdhi* (– calmness of psychic factors) and *Citta-praśrabdhi* (– calmness of mind). There is no mention of *Kaukṛtya* in the Amṛta.

The following dharmas are found only in the *Saṃgraha* :

Prīti – a thrill of pleasant sensation

Viratitraya – three abstinences :

(1) *Samyāg Vak* – right speech
(b) *Samyak Karmnyatā* – right action
(c) *Samyagājiva* – right livelihood

Apramāṇa dvaya = two illimitables :

(a) *Karuṇā* – compassion
(b) *Muditā* = joy (on the prosperity of other)

Lobha – covetousness

Kāya-ṛjukatā = rectitude of the psychic factors.
Citta-ṛjukatā = rectitude of mind
Kāya-karmaṇyatā = fitness of the work of the psychic factors
Citta-karmaṇyatā = fitness of work of mind
Kāya-prāguṇyatā = proficiency of the psychic factors
Citta-prāguṇyatā = proficiency of mind
Citta-mṛdutā = pliancy of mind
Kāya-laghutā = buoyancy of the psychic factors.
Citta-laghutā = bouyancy of mind.

Āsamprajanya (= wrong judgment) and *amoha* (= freedom from stupidity or ignorance) are the two dharmas which are found in the *Samuccaya* but are not found in the *Kośa*, the *Saṃgraha* and the *Amṛta*. In the Amṛta there is the mention of five dharmas namely, *mahāmāna* (= great conceit), *mithyādhimukti* (= wrong determination), *mithyā-manaskāra* (= wrong attention), *mithyā saṁskāra* or *mithyā kṛtya* (= wrong action or action without care) and *avidyā* (= ignorance) as different from *moha* (= stupidity) but they are not found in the *Saṃgraha*, the *Kośa* and *Samuccaya.*

The following are the ten dharmas which have been maintained in the *Amṛta*, the *Kośa* and the *Samuccaya* but not in the *Saṃgraha* :

Apramāda = carefulness
Avihiṁsā = harmlessness (non-violence)
Āśraddhya = absence of faith.
Upanāha = enmity
Kausīdya = indolence
Pradāśa = anguish
Māyā = flattery
Mrakṣa = hypocrisy
Śāṭhya = trickery

Muṣitasmṛtitā (= absence of memory) and *Vikṣepa* (= eccentricity) are found in the Amṛta and the *Samuccaya* but not in the *Kośa* and the *Saṃgraha* *Dṛṣṭi* on the other hand is found in the *Saṃgraha* and the *Samuccaya* but not in the *Kośa* and the *Amṛta*, *Vihiṃsā* (= injury), *māda* (= arrogance), *rāga* (= affection) and *pramāda* (= carelessness) are found in the *Kośa* and the *Samuccaya* but not in the Amṛta and the *Saṃgraha.*

There are some dharmas which are found in all the three but not in the *Amṛta.* They are :

Anapatrapā = shamelessness for one's self
Āhrīkya = shamelessness for another
Vicāra = judgment
Vitarka = discussion
Vicikitsā = doubt
Styāna = idleness
Middha = torpor

This effort of enumerating the Caitasikas does not imply that there are no other Caitasikas besides the already enumerated ones. The dharmas which have not been mentioned in the Amṛta do not suggest that the author of the Amṛta does not accept them. In the Amṛta *dṛṣṭi* has been counted in *Saṃyojanas* and not in the *Caitasikas. Saṃyojanas* are also the mental dharmas and dṛṣṭi has been counted among them and so it is clear that dṛṣṭi is also a *caitasika* (= mental dharma).

All the *Kuśala* (= good) and the *Akuśala* (= bad) mental dharmas can be included in the following six dharmas :

Kuśala	*Akuśala*
Alobha = freedom from covetousness	*Lobha* = Covetousness
Adveṣa = freedom from hatred	*Dveṣa* = Hatred
Amoha = freedom from ignorance	*Moha* = Ignorance

Among these Amoha is found only in the *Samuccaya.* The Saṃgraha considers Amoha as identical with *Prajñendriya*—.

पञ्चिन्द्रियं ति अमोहोयेव [अभिधम्मत्थसंगह २।७ टीका]

In the Kośa and the Amṛta, Prajñā has been counted but not *amoha.* It seems that they also do not make any difference between *amoha* and *prajñendriya.* Only the *Samuccaya* has made a difference between the two. In the *Amṛta, moha* has been counted as different from *avidyā* but we do not find this in the *Kośa,* the *Saṃgraha* and the *Samuccaya.* According to the Amṛta the *moha* is the ignorance in respect of the objects of perception (वस्तुष्वनवबोधो मोहः ६।१५) and *avidyā* is the ignorance in respect of the *tridhātus* i. e., the three

worlds : World of desire, world of form and world without form (त्रैधातुकमज्ञानमविद्या ६।१६). *Dveṣa* or *pratigha* (= hatred) are found in all of them, but *Krodha* (= anger) is not mentioned either in the Amṛta or in the Saṃgraha. Most probably it has been considered to be included in *dveṣa* and so has been left out. The *Kośa* and the *Samuccaya* mention *rāga* (= attachment) but not the *Amṛta* or the *Saṃgraha*. The *Saṃgraha* possibly considers it as identical with *lobha* (= covetousness) but in the *Amṛta* neither *rāga* has been counted nor *lobha*. The Amṛta mentions *alobha* in *Kuśala dharmas* ; so ordinarily there ought to have been the mention of *lobha* in the *akuśala dharmas* but this has not been done. As *rāga* and *lobha* originate from *viprayāsa* (= error) perhaps on that account they have been left out and *mithyādhimukti* (= wrong determination) has been counted in their place. And *mithyādhimukti* is nothing but the *aparityāga* (= not giving up) of the *viprayāsa*. The *Amṛta* has included *mithyā-manaskāra* (= wrong attention) but not *dṛṣṭi* (= wrong view) and there is not much difference among them. *Pramāda* (= carelessness) and *Kaukṛtya* (= repentance) have been left out by the *Amṛta* but *mithyāsaṃskāra* or *mithyā kṛtya* (= wrong action) included and there is little difference between the latter and the former two. This very clearly shows that the enumeration of the caitasikas is only an *upalaksaṇa* (the implication of other similar objects where only one is mentioned).

All the traditions of Ābhidhārmikas have paid much attention to the division and classification of *Citta*. The *ṣad vijñānas* (five sense perceptions and thought discrimination) have the same place of honour in all the traditions but all of them do not agree so far as the divisions of *Citta* apart from the six vijñānas are concerned and this we have discussed before. The following are the four main divisions of Citta according to the Sthaviras :

Pratisandhi citta : Consciousness connecting one life with other.

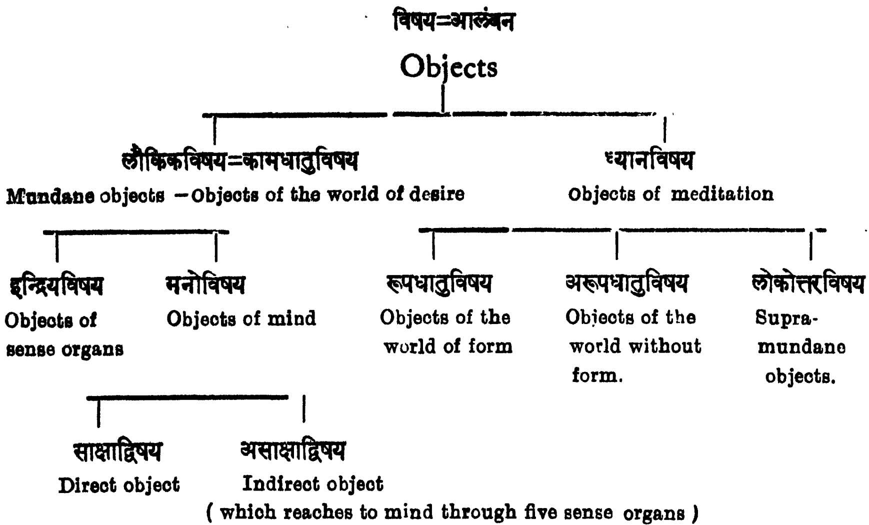
Bhavāṅga citta : The current of the passive mind.

Vīthī citta : The current of the active mind.

Cyuti citta : Consciousness disconnecting the present life.

Among these bhavāṅga citta is more or less similar to the *ālaya vijñāna* of the Yogācāras.

The passive mind, *bhavāṅga citta* becomes active (*vīthī*) when it is disturbed by any kind of impression either of the outer object (बाह्यविषय) or the inner object (आभ्यन्तर विषय) The following table will show the classification of the objects :



How the impression of the outer object reaches to the mind has been explained by the following simile :—A man lost in deep sleep is lying at the foot of a mango tree. A fruit drops down by his side and he suddenly gets up and strives to find out what has disturbed him. He sees the mango fruit near by, picks it up and examines it by smelling. Having ascertained that it is quite ripe, he eats it.

Bhavāṅga citta (Passive mind) is like the "deep sleep". *Pancadvārāvarjana citta* is like the "getting up and striving to find out what has disturbed him", which urges five sense-organs to find out the particular objects. Sense perceptions (इन्द्रियविज्ञान) is like the "seeing of the mango fruit." There are five kinds of sense perception : (1) Eye perception (चक्षुर्विज्ञान) ; (2) Ear perception (श्रोत्रविज्ञान); (3) Nose perception (घ्राणविज्ञान); (4) Tongue perception (जिह्वाविज्ञान) and (5) Body perception (कायविज्ञान). *Sampratīchana citta* is like the "picking up of the mango fruit" which receives the sense perception. *Santīraṇa citta* is like the "examination by smell" which examines the perception. *Vyavasthāpana citta* is like "ascertaining that the fruit is ripe" and its function is to deter-

mine the perception. *Javana* citta is like the "eating of the fruit." It is called *Javana* because it is most active in the all-active minds.

When the object reaches directly to the mind it is always of determined character. Hence *Javana citta* arises just after the *Manodvārāvarjana citta.*

Javana citta, whether it arises after *Vyavathāpana citta* or *Manodvārāvarjana citta* is of three kinds :—*Kuśala* (good), *Akuśala* (bad) and *Avyākṛta* (neutral). The resultant consciousness (*Vipāka citta*) of these *Javana cittas* is called *Tadālambana citta* which does the function of registering the impressions in the mind. After this the mind reaches to the passive state again and this is called *Bhavāṅga pāta.*

The object of meditation reaches directly to the mind and is of determined character. Hence there too, the *Javana citta* arises after the *Manodvārāvarjana citta* which is always of good nature The attachment for the object of meditation is not like the attachment for the object of desire. So in the *Dhyāna vīthī* Bhavāṅgapāta comes just after the Javana citta and the *Tadālambana citta* does not come in between.

The idea behind this whole cumbrous discussion and analysis of the dharmas is to bring home the fact that the *Jīva* or *ātman* is not a single unit but is composed of so many dharmas. And by realising this fact the *Sādhaka* will not be led astray by the *ātma-dṛṣṭi* which is at the root of all worldly evils. That is why the teachers in the past have said that, "there is suffering but no sufferer, there is action but no actor, there is nirvāṇa but no *ātman* to attain it, there is the path but no goer"—

दुक्खमेव हि न कोचि दुक्खितो
कारको न किरिया व विज्जति ।
अत्थि निब्बुति न निब्बुतो पुमा
मग्गमत्थि गमको न विज्जति ॥

(quoted in the Visuddhimagga Ed. Kosambi p. 358)

The Blessed one had also said—"When one realises with prajñā (wisdom) that dharmas are *anātman,* one gets disgusted with suffering. This is the path of Purity (= निर्वाण)".

सब्बे धम्मा अनत्तानि यदा पञ्ञाय पस्सति ।
अथ निब्बिदन्ति दुक्खे एस मग्गो विसुद्धिया ॥

[धम्मपद २७९]

The Abhidharma has discussed the Path of Purity mainly with the analysis of the dharmas. On this subject there is a vast literature in Chinese and Tibetan besides the Abhidharma Piṭaka Leaving aside the Pali Abhidharma literature, the following works have come down to us in Sanskrit :

(1) Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu ; edited by Dr. B. Gokhale and published in the Roman script in the Journal of the Royal Asiatic Society, Bombay 19. A critical edition in the Devanagari script by Dr P. C. Bagchi is to be published soon.

(2) Abhidharmakośa Bhāṣya of Vasubandhu it is being edited by Mr Prahlad Pradhan of Santiniketan.

(3) Abhidharma Samuccaya of Asaṅga edited by Mr Prahlad Pradhan of Santiniketan. The photo-copy of the above mentioned works were brought from Tibet by Rahul Sāṃkṛtyāyana and are preserved in the Bihar Research Society Museum.

(4) Sphutārthā Abhidharma Kośa Vyākhyā of Yaśomitra ; edited by Unrai Wogihara and published in Roman script in Tokyo (Japan)

In all these works the Abhidharma has been discussed very elaborately but still there remained a want for a brief and simple treatise on the subject which I have tried to make good in my own humble way by rendering the *Abhidharmāmṛta* into Sanskrit from its Chinese version. I hope the publication of this valuable work of Bhadanta Ghoṣaka will be appreciated by the scholars interested in the study of the Abhidharma. The division and the arrangement of the subject matter in this work have their own special feature. Dharma Vicaya being the main topic of the abhidharma ought to have been discussed in the beginning but *Dāna* and *Śīla* have been treated first in the *Abhidharmāmṛta* and thus we see that the order of the graduated discourse of the Blessed one has been followed. We find in the Mahāvagga (Khandhaka 1, Vii-X) that the Blessed one addressed a graduated discourse namely, discourse on charity, discourse on conduct, discourse on the heavenly bliss, and made clear the misery, the worthlessness and the defilement of the sense-pleasures and the blessing in their renunciation.

We are giving below the contents of the capters of the *Abhidharmāmṛta* together with the references of those topics as found in the *Kośa* :

1. *Dāna, Sīla* (Kośa IV, 13-34, 113-127).
2. *Lokadhātu, Gati* (Kośa III, 1-3, 45-48)
3. *Sthiti, Āhāra, Bhava* (Kośa III, 7, 38, 41, 10. 13,37-38)
4. *Karman* (This has been discussed more fully in the fourth chapter of the Kośa)
5. *Skandha, Dhātu, Āyatana* (Kośa I, 7-18, 28-48)
6. *Saṃskāra* (Kośa II, 23-48)
7. *Pratītya Samutpāda* (Kośa III, 20-29)
8. *Pariśuddha Indriya* (Kośa II, 1-21)
9. *Saṃyojana* (this has been discussed in the fifth chapter of the Kośa).
10. *Saptatriṃsat Ārya pudgala* (Kośa VI chapter)
11. *Jñāna* (Kośa VII chapter)
12. *Dhyāna* } (Kośa VIII)
13. *Samkīrṇa dhyāna* }
14. *Saptatriṃśat Bodhipākṣika dharmas* (Kośa VI, 67-79)
15. *Catur āryasatya* (Kośa VI, 2, 17, 27)
16. *Prakīrṇaka* (Kośa V 9, 7 ; II 35-48).

A few words here may be added regarding the translator of the work, whose name unfortunately we do not fined mentioned in the work. The language and the style of the Chinese versions are not always polished as we find in the translations of Kumārajiva and Hiuan-tsang. But from the Chinese translation of the present work we can guess that the style of the author is lucid and the treatment of the subject has been brief and sententious. However, we also find some unitelligible expressions in the text though they occur very rarely, as we can very well see in the following passages :

"अध्यात्मम् अनभिभूतरूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि परित्तानि शुद्धानि इति प्रथमम अप्रमाणायतनं द्वितीयम् अध्यात्मम् अभिभूतरूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि परित्तानि शुद्धानि इति तृतीयम् अप्रमाणायतनं चतुर्थम् अन्यानि नीलपीतलोहितावदातानि भावनीयानि चत्वारि" [१३।९]

(Quoted from the Sung dynasty edition of the Tripiṭaka which is without punctuation)

Like the *Abhibhvāyatanas*, the *Apramāṇyāyatanas* are also eight in number. The expressions of both are mostly similar ; we are quoting below the portion which discusses the Abhibvāyatana :

"अध्यात्मं रूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि परित्तानि.........इति प्रथममभिभ्वायतनम्। अध्यात्मं रूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि अप्रमाणानि......इति द्वितीयमभिभ्वायतनम्। अध्यात्मम-रूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि परित्तानि......इति तृतीयमभिभ्वायतनम्। अध्यात्ममरूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि अप्रमाणानि......इति चतुर्थमभिभ्वायतनम्। अध्यात्ममरूपसंज्ञी पश्यति रूपाणि नीलानि......इति पंचममभिभ्वायतनम्। पीतलोहितावदान्यप्येवमेव ॥" [१३।८]

In the wordings of first and the second *Abhibhvāyatanas* there is little difference In the first the adjective used after '*Rūpāṇi*' is '*Parittāni*' and in the second is '*apramāṇāni*'. In the third and the fourth *abhibhvāyatanas*, we find the same thing. The expressions used in the first four *apramāṇāyatanas* are similar to those used in the first four *abhibhvāyatanas*. The main difference is that in the *abhibhvāyatanas* we find the expressions *rūpasaṃjñī* and *arūpasaṃjñī* whereas in the *apramaṇāyatanas* the expressions used are *anabhibhūta rūpasaṃjñī* and *abhibhūtarūpasaṃjñī*. Taking the similarity of the first two *apramāṇāyatanas* and *abhibhvāyatanas* into consideration, the reading of first has been given while the second has been left out and in its place only *dvitīyam* has been written for the sake of brevity. The same thing has been done in the case of the third and fourth also. If we replace the words *dvitīyam* and *caturthaṃ* by complete sentences the reading would be as follows :—

"अध्यात्ममनभिभूतरूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि अप्रमाणानि शुद्धानि इति द्वितीयम-प्रमाणायतनम् "

"अध्यात्ममभिभूतरूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि अप्रमाणानि शुद्धानि इति चतुर्थ-मप्रमाणायतनम्"

Having considered the words "*dvitīyam*" and "*caturtham*" as two independent sentences, the text ought to have been punctuated but this has not been done in any of the Chinese editions. With proper punctuation the reading of the *apramāṇāyatanas* will be as follows :

"अध्यात्ममनभिभूतरूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि परित्तानि शुद्धानीति प्रथममप्रमाणायतनम्। द्वितीयम्। अध्यात्ममभिभूतरूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि परित्तानि शुद्धानीति तृतीयमप्रमाणायतनम् चतुर्थम्। अन्यानि नीलपीतलोहितावदातानि भावनीयानि चत्वारि ॥" [१३।९]

It is very difficult to say whether this brevity in the treatment of the subject matter causing sometimes unintelligibility of the expressions is of the original author or the translator. Later on we

find that translators like Kumārajīva and Hiuan-tsang have cared more to make the sense of the text clear rather than to be literal. Though the style of the translator of the Abhidharmāmṛta is not so elegant yet the lucidity and the clarity of the original text have been faithfully preserved. Perhaps due to the luscious treatment of the abhidharma which is as dry as dust, Bhadanta Ghoṣaka has called his treatise the Abhidharmāmṛta (= the ambrosia of Abhidharma). Besides the Abhidharmāmṛta we also find references to his another work, the *Jñānotpādana Śāstra* in the *Vibhāṣā*.

भदन्तघोषकप्रणीतम्

अभिधर्मामृतशास्त्रम्

प्रथमो बिन्दुः

दानं शीलं च*

१। कतमद् दानं। स्वस्वामिकानां धनवस्तूनां वितरणं दानं। तत् त्रिविधहेतो र्भवति। आत्महेतोः परहेतोः परात्महेतोश्च। चैत्यमंदिराणां बुद्ध-

---

* ननु शास्त्रादौ प्रतिपिपादयिषितस्य विषयस्य सप्रयोजनस्योद्देशः क्रियते ऽभियुक्तैस्तदिह न कृत्वा किमकाण्डे दानशीलयोः प्रतिपादनारंभः। न हीदं प्रकरणं केवलमधिशीलशिक्षानिरूपण-परं येन तदारंभे दानशीलप्रतिपादनं यथास्थानं स्यात् प्रत्युत अधिप्रज्ञाशिक्षानिरूपणपरस्यास्य शास्त्रस्य प्रज्ञया भावनीया धर्मा निर्देष्टव्याः। तथा चाह भगवान्—

सब्बे संखारा अनिच्चाति यदा पञ्ञाय पस्सति।
अथ निब्बिन्दति दुक्खे एस मग्गो विसुद्धिया॥
सब्बे संखारा दुक्खाति यदा पञ्ञाय पस्सति।
अथ निब्बिन्दति दुक्खे एस मग्गो विसुद्धिया॥
सब्बे धम्मा अनत्ताति यदा पञ्ञाय पस्सति।
अथ निब्बिन्दति दुक्खे एस मग्गो विसुद्धिया॥ [धम्मपद २७७-२७९]

एवं प्रज्ञया अनात्माकारेण भावनीयाः सर्वधर्माः अनित्यदुःखाकाराभ्यां च भावनीयाः संस्काराः पूर्वमधिप्रज्ञाशिक्षाप्रतिपादनपरे शास्त्रे निरूपणीयाः। यतस्तेषां धर्माणां भावनैव विशुद्धेः सर्वसंसरणरूपमलरहितस्य निर्वाणस्य मार्गः। इति यो ऽयमनुयोगस्तत्रोच्यते। दानशीलकथया श्रोतुर्जायते चित्तं कल्यं मृदु विनीवरणं उदग्रं प्रसन्नं च। तथाभूते चित्ते बुद्धानां सामुत्कर्षिका धर्मदेशना लब्धास्पदा भवति तस्मात् परमसूक्ष्मस्य पंडितरूपवेदनीयस्य धर्मप्रविचयलक्षणस्य तत्त्वस्य प्रतिपादनात्पूर्वं चित्तप्रसादनोपायभूताया दानशीलकथाया नाप्रासंगिकत्वम्। दृश्यते चैवंविधः क्रम-स्तथागतस्यानुपूर्विकप्रवचने—"भगवा अनुपुब्बिकथं कथेसि। सेय्यथीदं दानकथं सीलकथं सग्गकथं कामानं आदीनवं ओकारं संकिलेसं नेक्खम्मे आनिसंसं पकासेसि। यदा भगवा अञ्ञासि........(सोतारं) कल्लचित्तं मुदुचित्तं विनीवरणचित्तं उदग्गचित्तं पसन्नचित्तं अथ या बुद्धानं सामुक्कंसिका धम्मदेसना तं पकासेसि। दुक्खं समुदयं निरोधं मग्गं" ति [महावग्गस्स महाखन्धके यसपब्बज्जाप्पसंगे]। मन्ये भदन्तघोषको ऽपि भगवत आनुपूर्विकप्रवचनमनुसरन्नेव अस्याभिधर्मामृतशास्त्रस्यारंभे दानशीलकथामारब्धवान्॥

प्रत्येकबुद्धार्हतां चोपस्थानमात्महेतोः। सत्त्वेभ्यो दानं परहेतोः। जनेभ्यो दानं परात्महेतोः॥

२। चित्तक्षेत्रवस्तुकुशलैः कुशलफलप्राप्तिः। कतमच्चित्तकुशलं। परिशुद्धा श्रद्धा पूजा च॥ कतमत् क्षेत्रकुशलं। महापुण्याः दुःखिताः महापुण्याश्च दुःखिताश्च। के महापुण्याः। बुद्धा बोधिसत्त्वाः प्रत्येकबुद्धा अर्हन्तो ऽनागामिनः सकृदागामिनः स्रोत आपन्नाश्च। के दुःखिताः। तिर्यंचो वृद्धा रोगिणो बधिरा अन्धा मूकास्तथाविधा अन्ये च दुःखिताः। के महापुण्याश्च दुःखिताश्च। बुद्धा बोधिसत्त्वाः प्रत्येकबुद्धा अर्हन्तो ऽनागामिनः सकृदागामिनः स्रोत आपन्नाश्च (यदा) वृद्धा रोगिणो बधिरा अन्धा मूका दुःखिताः। महापुण्यक्षेत्रे गौरवचित्तेन महाफलप्राप्तिः। दुःखितक्षेत्रे करुणाचित्तेन महाफलप्राप्तिः। महापुण्ये दुःखिते च क्षेत्रे गौरवकरुणाचित्तेन महाफलप्राप्तिः। इति कुशलं पुण्यक्षेत्रं॥ कतमद् वस्तुकुशलं। अप्राणातिपातेनादत्तादानेन बलापहारविरत्या ऽबन्धनेनाताडनेनावंचनेनासंभिन्नप्रलापेन (अर्जिततया) परिशुद्धं यथाकालं (यत्किंचिद्) अल्पं बहु दीयमानं वस्तुकुशलं॥

३। श्रद्धा कतमा। आमुष्मिके फले यथा निर्वाणे ज्ञानमचलैकचित्तमुच्यते परिशुद्धा श्रद्धा॥ कतमा पूजा। मात्सर्येणाभिध्यया च विविक्तात्मनो जनमाननमुच्यते परिशुद्धा पूजा। यदिदमुपस्थानं वंदनं स्वहस्तेन दानमित्येव-

---

१। शिष्यसुखावबोधं दानलक्षणमाह—"स्वस्वामिकानां धनवस्तूनां वितरणं दानमिति। वस्तुतो दानमपि चित्तधर्मः। दानविरोधी चित्तधर्मो मात्सर्यम् (=कृपणता)। तेन मात्सर्यप्रतिरोधी चित्तधर्मो दानमिति प्रतिफलति। विवेचितं च शान्तिदेवेन दानपारमिताप्रसंगे दानस्वरूपम्। स आह—

"अदरिद्रं जगत्कृत्वा दानपारमिता यदि।
जगद्दरिद्रमद्यापि सा कथं पूर्वतायिनां॥
फलेन सह सर्वस्वत्यागचित्ताज्जने ऽखिले।
दानपारमिता प्रोक्ता तस्मात्सा चित्तमेव तु"॥ [बोधिचर्यावतार ५।९-१०]

अत्राह पंजिकाकारः—"दानं दानफलं च सत्त्वेभ्यः परित्यजतो यदापगतमात्सर्यमलं निरासंगतया चित्तमुत्पद्यते तदा दानपारमिता निष्पन्नेत्युच्यते। तस्मात् सा चित्तमेव नान्या।" इत्येवं विवेचनप्रकाशे दानपारमितावद् दानमपि चित्तधर्म एवेति प्रतिभाति। चित्तस्य मात्सर्यमलप्रहीणो धर्मविशेषो दानमिति तल्लक्षणम्।

माद्युच्यते पूजा ॥ कतमः क्षेत्रविभंगः। कुशलचर्याशीलग्रहणध्यानप्रज्ञाविमोक्षेषु सत्सु भवति पुण्यानां फलानां प्राप्तिरिति क्षेत्रविभंगः ॥

४। भयत्राणं (हि दानं)। हेतुप्रत्ययविभागाद्दुःखप्राप्तिः। (दान-) प्रश्रितचित्तस्य पूजया दानेन सत्फलप्राप्तिः। बुद्धाय दानेन दानसमकालमेव सर्वपुण्यप्राप्तिः। संघाय दानेन (संघेन) अनुमतेनोपभुक्तेनाखिलपुण्यप्राप्तिः। नानुमतेन नोपभुक्तेन नाखिलपुण्यप्राप्तिः। धर्माय पूजया महाफलप्राप्तिः। शैक्षाणां चतुराणां प्रज्ञावतां पूजा धर्मायोच्यते पूजा। धर्मदानेन समृद्धिलाभः। (स्व) परिगृहीत (वस्तु) दानेन सुखबलायुष्यादिशुभप्राप्तिः। क्लेशानां क्षयेण विजयेन महाफलप्राप्तिः। तिर्यग्भ्यो दानस्य शतजन्मानि यावत्फलप्राप्तिः। पापेभ्यो दानस्य सहस्रजन्मानि यावत्फलप्राप्तिः। पुण्येभ्यो दानस्य शतसहस्रजन्मानि यावत्फलप्राप्तिः। वीतरागपुद्गलेभ्यो दानस्य कोटिशतसहस्रजन्मानि यावत्फलप्राप्तिः। बुद्धेभ्यो दानस्य यावन्निर्वाणं फलप्राप्तिः ॥

५। षड् दानान्तरायाः। प्रथमो मानेन दानं। द्वितीयो यशसे दानं। तृतीयो बलाय दानं। चतुर्थोऽनिच्छया दानं। पंचमो निमित्तेन दानं। षष्ठः फलाय दानं संघान्निर्धार्य दानं ॥

६। कतमच्छीलं। द्विविधः संवरः। कुशलसंवरोऽकुशलसंवरश्च। कतमोऽकुशलसंवरः। प्राणातिपातः अदत्तादानं काममिथ्याचारश्चेति त्रीणि कायदुश्चरितानि नाम। पैशुन्यं पारुष्यं मृषावादः संभिन्नप्रलापश्चेति चत्वारि वाग्दुश्चरितानि नाम। अभिध्या व्यापादः मिथ्यादृष्टिश्चेति त्रीणि मनोदुश्चरितानि नाम ॥

६-१०। बौद्धागमः अपर्यन्तशीलप्रतिपादनपरः। तेन सपर्यन्तशीलं अपर्यन्तशीलं इति द्विधा शीलप्रभेदो ज्ञातव्यः। आभ्यां द्वाभ्यां विधाभ्यां प्रतिसंविदा (पटिसंभिदा) यां निरूपितं शीलं विशुद्धिमार्गे [१।९१] समुद्धृतमिहानूद्यते। कतमत् तत् शीलं सपर्यन्तम्। अस्ति शीलं लाभपर्यन्तं अस्ति शीलं यशः पर्यन्तं अस्ति शीलं ज्ञातिपर्यन्तं अस्ति शीलं अंगपर्यन्तं अस्ति शीलं जीवितपर्यन्तं। कतमत् तत् शीलं लाभपर्यन्तं। इहैकत्यः लाभहेतोः लाभप्रत्ययात् लाभकारणात् यथा समादत्तं शिक्षापदं व्यतिक्राम्यति इदं तत् शीलं लाभपर्यन्तं। एतेनैव उपायेन इतराण्यपि विस्तारयितव्यानि।.........कतमत्तत् शीलं न लाभपर्यन्तं। इहैकत्यः लाभहेतोः लाभप्रत्ययात् लाभकारणात् यथासमादत्तं शिक्षापदं व्यतिक्रान्तुं चित्तमपि नोत्पादयति किं स व्यतिक्रमिष्यति। इदं तत् शीलं

७। कतमः प्राणातिपातः। अस्ति जीवो ज्ञायते यदयं जीवस्तस्य प्राणापहारो नाम प्राणातिपातः। (कतमददत्तादानं।) अस्ति परायत्तं वस्तु ज्ञायते यदिदं परायत्तं वस्तु तस्य स्तेयं नामादत्तादानं। (कतमः काममिथ्याचारः।) अस्ति परदारा ज्ञायते यदियं परदारास्तां रागान्मार्गेणामार्गेण वा समापद्यते ऽस्यात्मनो दारास्ताममार्गेण मैथुनाय सेवते तदेतादृशः काममिथ्याचारो नाम॥

८। (कतमो मृषावादः।) यदि ज्ञातं न ज्ञातमिति वदति। अज्ञातं ज्ञातमिति वदति। संदिग्धमसंदिग्धमिति वदति। असंदिग्धं संदिग्धमिति वदति। तदेतादृशो मृषावादो नाम। (कतमत्पैशुन्यं।) यदि सत्यभूतं यथाकामं भंक्त्वा प्रयोजनवशाद्वदति तदेतादृशं पैशुन्यं नाम। (कतमत्पारुष्यं।) क्लिष्टेन चित्तेन परेषामहृद्यं वदति तदेतादृशं पारुष्यं नाम। (कतमः संभिन्नप्रलापः।) कालविवेकं विना वदत्यपार्थं तदेतादृशः संभिन्नप्रलापो नाम॥

न लाभपर्यन्तं। एतेनैवोपायेन इतराण्यपि विस्तारयितव्यानि। एवं सपर्यन्तापर्यन्तवशेन द्विविधं शीलं। तत्र लाभ-यशो-ऽङ्ग-ज्ञातिजीवितादिवशेन दृष्टपर्यन्तं सपर्यन्तं नाम। विपरीतमपर्यन्तम्।

अकुशलकर्मपथानां दशविधानां परित्यागो हि सदाचारः कुशलकर्मपथाख्यया बौद्धेषु प्रथितः। त इमे अकुशलाः कर्मपथाः मनुना धर्मपथा इति कृत्वा एवं प्रोक्ताः—

त्रिविधं च शरीरेण वाचा चैव चतुर्विधं।
मनसा त्रिविधं कर्म दश धर्मपथांस्त्यजेत्॥
अदत्तानामुपादानं हिंसा चैवाविधानतः।
परदारोपसेवा च शारीरं त्रिविधं स्मृतं॥
पारुष्यमनृतं चैव पैशुन्यं चापि सर्वशः।
असंबद्धप्रलापश्च वाङ्मयं स्याच्चतुर्विधं॥
परद्रव्येष्वभिध्यानं मनसानिष्टचिन्तनं।
वितथाभिनिवेशश्च त्रिविधं कर्ममानसं॥ [मनु १२।५-९]

भेदस्त्वयम्। मनुस्मृतिकर्ता सपर्यन्तशीलवादी। तेन तस्य शीलाभ्यासः संकुचिते क्षेत्रे प्रवर्तते। न हि श्रौतस्मार्तमतानुगानामार्याणां समाजे हिंसा सर्वथा परित्यक्तुं शक्यते। यज्ञहिंसाया आर्याचारात्। अतएवात्र "अविधानतः कृता हिंसा" एव हेयत्वेन कथिता। "श्रौतस्मार्तविधानतः कृता हिंसा" हेयत्वेन नैव प्रतिपादिता। कुशलकर्मपथानां चर्चैस्य श्रौतस्मार्तग्रन्थेषु विरलतम उल्लेखः। यश्चोल्लेखः सोऽपि न तथा यथा बौद्धागमे। तेनानुमीयते यत् कुशलकर्मपथानां बौद्ध-सम्मतानां किंचिद्वैरूप्येण ग्रहणं मन्वादिभिः यदारब्धं तत्र हेतुरासीद् अनुपेक्षणीयः सार्वजनीनो बौद्धप्रभावः। वात्स्यायनेन त इमे अकुशलकर्मपथाः बौद्धागमानुसारमेवानूदिताः—"दोषैः प्रयुक्तः शरीरेण प्रवर्तमानो हिंसास्तेयप्रतिषिद्धमैथुनान्याचरति। वाचा ऽनृतपरुषसूचनाऽसंबद्धानि। मनसा

६। (कतमाभिध्या।) परेषां धनवस्तुजातं मदीयं भवत्वित्यभिध्यायति तदेतादृश्यभिध्या नाम। (कतमो व्यापादः।) अपरान् दृष्ट्वा न प्रसीदति दुःखाबाधां प्रयोक्तुकामो भवति तदेतादृशो व्यापादो नाम। (कतमा मिथ्यादृष्टिः।) मिथ्यादृष्टिर्द्विविधा। सद्वस्तुन्यसदुक्तिर्विपरीतं दर्शनश्रुतं च। कतमा सद्वस्तुन्यसदुक्तिः। नास्ति पापं नास्ति पुण्यविपाकः। नास्त्ययं लोको नास्ति परलोकः। न स्तो मातापितरौ। न सन्ति बुद्धाः प्रत्येकबुद्धा अर्हन्तो ऽन्ये च मार्गप्रतिपन्नाः। तदेतादृशी नाम सद्वस्तुन्यसदुक्तिः। कतमद्विपरीतं दर्शनश्रुतं। विधिकृते कुशलाकुशले। न कर्माण्युपादाय फलविपाकः। इत्येतादृशं विपरीतं दर्शनश्रुतं। इत्येवमेषा मिथ्यादृष्टिः। इति त्रिविधान्यकुशलकर्माणि॥

परद्रोहं परद्रव्याभीप्सां नास्तिक्यं चेति" [न्यायभाष्य १।१।२] अकुशलकर्मपथानां विरतेरेव कुशलकर्मपथाख्या भवति। तथा चात्र षष्ठाद्यावन्नवम [६-९] इति चतुर्षु अनुच्छेदेषु अकुशलकर्मपथानां निरूपणं विधाय दशमेनानुच्छेदेन कुशलकर्मपथनिर्देशः कृतः। वात्स्यायनस्तु कुशलकर्मपथानेवं निर्दिशति—"शरीरेण दानं परित्राणं परिचरणं च वाचा सत्यं हितं प्रियं स्वाध्यायं च मनसा-दयामस्पृहां श्रद्धां चेति।" [न्यायभाष्य १।१।२] बौद्धनये सर्वे कुशलकर्मपथाः अकुशलकर्मपथेभ्यो विरतिरूपाः। वात्स्यायनस्तु अकुशलकर्मपथान् बौद्धनयानुकूलमेवानूद्य तत्परित्यागरूपान् कुशलकर्मपथाननूद्यानपि नानुवदति। कोऽत्रहेतुरिति न ज्ञायते। मन्ये कुशलकर्मपथानां विस्तरं अपर्यन्तभावं चासहमानेन तेन तथाकृतं भवेत्। तथाहि। न हि अदत्तादानाद्विरतिरेव दानं स्तेनानामपि कादाचित्कतया दानप्रवृत्तिदर्शनात्। तेनादत्तादानाद्विरतेः क्षेत्रं दानात् भूयो भवति। परित्राणमपि न हि प्राणातिपातरूपाया हिंसाया विरतिः सूनाकारादीनामपि पुत्रकलत्रमित्रस्वजनादीनां परित्राण-दर्शनात्। तेन परित्राणात् हिंसाविरतेः क्षेत्रं भूयो भवति। कदाचित् मनुवत् वैदिकीं हिंसां समर्थयितुं गगनवद्व्यापिकायाः प्राणातिपातविरतेः ग्रहणमकृत्वा संकुचितसत्त्वक्षेत्रे क्रूराक्रूरैः सर्वैरा-चरितस्य परित्राणस्योपादानं कृतवान् वात्स्यायनः। न हि परिचरणं काममिथ्याचाराद्विरतिरेव। परिचर्यार्थकस्य तस्य न हि पत्नीव्रतपरिचरणे रूढिः। प्रत्युत गुरुपरिचरणादौ (=गुरुशुश्रूषादौ) अपि तद् दृश्यते। किंवा कुशलाकुशलकर्मपथप्रसंगे प्रतिषिद्धमैथुनाचरणरूपस्य काममिथ्याचारस्य विरोधी धर्मोऽत्र परिचरणं। तथात्वे न कश्चिद्दोषः। सत्यं मृषावादविरतिरेव। हितं यद्यपि सूचनालक्षणात् पैशुन्यात् विरतिरेव न भवति तथापि तद्विरति हितपदेन संग्रहीतुं शक्यते पैशुन्यस्यै-कान्तमहिताय प्रवृत्तत्वात्। प्रियं पारुष्याद्विरतिरेव। स्वाध्यायमुपलक्षणविधया असंबद्धप्रलाप-विरतिसंग्रहे क्षममेवेति नात्यन्तं द्वयो र्भेदः। दयायाः परद्रोहरूपस्य व्यापादस्य कारित्रनिरोधकत्वात् व्यापादविरतिर्दयया संग्रहीतुं शक्यते। अस्पृहा परद्रव्याभीप्सारूपाया अभिध्याया विरतिरेव। मिथ्यादृष्टिरूपस्य नास्तिक्यस्य विरोधी धर्मविशेष एव श्रद्धा। तेन श्रद्धया येन केन प्रकारेण मिथ्यादृष्टेः विरतिः संग्रहीतुं शक्या। एतेन स्पष्टं यद्वात्स्यायनः क्वचित् अकुशलकर्मपथविरतिमेव

१०। अनुशोचतस्त्रिविधानां दुश्चरितानामुच्छेदो ऽनाचरणं नाम त्रिविधानि कुशलकर्माणि। त्रिविधदुश्चरितप्रहाणं त्रिविधकुशल(कर्म)ाचरणं नाम ध्रुवशीलसमादानं। दानेन शीलेन ध्यानभावनया च लभ्यान्येव त्रीणि फलानि धनं देवलोकोपपत्ति र्मोक्षश्च॥

११। अस्मिन् लोके त्रिशद्विधं पुण्यक्षेत्रं। माता पिता वृद्धो रोगो सत्पुरुषो वीतरागपुद्गलः सास्रवाः सप्त पुद्गला श्चत्वारो मार्गप्रतिपन्ना श्चत्वारः फलप्रतिपन्नाः प्रत्येकबुद्धा बुद्धा बोधिसत्त्वा भिक्षुसंघो ऽध्वगाः क्षुत्तृट्श्रमातुराश्च॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे दानशीलनिर्देशो नाम प्रथमो बिन्दुः॥]

कुशलकर्मपथतया परिगृह्णाति। क्वचिद्विरतेः क्षेत्रं व्यापकं मत्वा न विरतिमेव कुशलकर्मपथत्वेन परिगृह्णाति प्रत्युत शब्दान्तरेण वदति। सोऽयं विरतिक्षेत्रस्य संकोचः क्वचित् वैदिकाचरित-हिंसादीनां समर्थनाय कृतः प्रतीयते। क्वचित् अदत्तादानादीनामापद्धमतयानुज्ञानाय कृतः। श्रूयते ऋषिरपि विश्वामित्रः श्वजाघनीमपहृतवान्। युधिष्ठिरः परमसत्यवाद्यपि "अश्वत्थामा हतो नरो वा कुंजरो वा" इत्यनृतं बभाषे। बृहस्पतिरुतथ्यस्य पत्नीं ममतां सिषेवे। इन्द्रश्छलेन वृत्रं जघान। उपेन्द्रो हि तत्र तत्र जन्मसु स्वार्थवशात् बहून् अकुशलकर्मपथानाचरतिस्म। इतिहास-पुराणेषु देवर्षिनरपतीनां संत्यकुशलकर्मपथसेवनपराणि नैकानि चरित्राणि। तादृशचरित्रवतां पूर्वपूरुषाणां महिम्नः स्थापनाय तेषां चरित्रस्खलनस्य गुरुपातकत्वपरिहरणाय देशकालभेदेन कुशल-कर्मपथधर्मस्य यथायथं विपरिवर्तनाय च मन्ये सर्वोऽयं प्रयत्नः कुशलकर्मपथानामपर्यन्तभावभंगमुखेन संप्रवृत्तः। सौगतनये कथमपि कुशलकर्मपथादिरूपशीलस्य कृच्छ्रतमेऽप्यापत्काले भंगो न समर्थ्यते। दुष्कृतामपि धर्मवृत्तिमुत्पादयितुं प्रवृत्तो बुद्धधर्मः नो तु "विनाशाय" [गीता ४।८] इति न कथमपि कस्यामप्यवस्थायां शीलभंग उपदिश्यते इति क्रकचोपमादिसूत्रान्तेषु स्पष्टमेव। न चापि बुद्धधर्मस्य पुरातनरूढिषु भवति काचिदास्था यत्समर्थनाय शीलभंगोऽपि स्वीकर्तव्यःस्यात्। आह च तथागतस्तत एव हिंसादिरतानपि आर्यत्वाभिमानिनः प्रति—

न तेन अरियो होति येन पाणानि हिंसति।
अहिंसा सब्बपाणानं अरियो ति पवुच्चति॥ [धम्मपद २७०]

एवं कुशलकर्मपथरूपः सदाचारः सौगतैरपर्यन्तशीलतया स्वीक्रियते न तु मन्वादिवत् तस्यावस्थाविशेषेषु सपर्यन्तभाव उपदिश्यते। तदिदमपर्यन्तशीलं निर्वाणमार्गे प्रधानं साधनमितीन्द्रियमुच्यते। स्थिर-भावापादकत्वाद्बलमित्युच्यते॥

द्वितीयो बिन्दुः

लोकधातवो गतयश्च

१। त्रयो धातवः। कामधातुः रूपधातुः अरूपधातुः॥ त्रिषु धातुषु सन्ति पंचविधा गतयः। नरकगतिः तिर्यग्गतिः प्रेतगतिः मनुष्यगतिः देवगतिः॥ अन्तराभवगतिश्चापि॥

२। कतमे नरकाः। महानरका अष्टविधाः। प्रथमः संजीवः। द्वितीयः कालसूत्रं। तृतीयः संघातः। चतुर्थो रौरवः। पंचमो महारौरवः। षष्ठस्तपनः। सप्तमः प्रतापनः। अष्टमो ऽवीचिः॥ प्रतिमहानरकं भवंति षोडशभूमयः। ते ह्युपनरकाः॥ कतमे तिर्यंचः। अपदाः द्विपदाः चतुष्पदाः बहुपदाः जलचराः स्थलचराः खेचराः॥ कतमा प्रेतगतिः। विविधकाया॥ कामधातावकुशल-गतिस्त्रिधा। घोरा मध्यमा अधमा। घोरविपाका नरकाः मध्यमविपाका-स्तिर्यंचः अधमविपाकाः प्रेताः॥

३। कतमा मनुष्यगतिः। चतुर्विधा मनुष्याः। पूर्वविदेहमनुष्याः। अपरगोदानीयमनुष्याः। जंबूद्वीपमनुष्याः। उत्तरकुरुमनुष्याः। इति कामधातौ चतुर्विधा कुशलकर्मविपाकोपपत्तिः॥ कतमा देवगतिः। कामधातौ षोढा। चातुर्महाराजिकदेवा इत्येका। त्रयस्त्रिंशद्देवा इति द्वितीया। यामदेवा इति

१-६ रूपधातुना इह रूपिब्रह्मलोकाः अभिप्रेताः। अरूपधातुना अरूपिब्रह्मलोको ऽत्राभिप्रेतः। तथा च श्रूयते—"द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे मूर्तं चैवामूर्तं च मर्त्यं चामृतं चेति" [बृहदारण्यकोपनिषद् २।३।१] एवं केषांचित् ब्रह्मविदां सगुणब्रह्मात्र रूपपदेन निर्गुणं ब्रह्म त्वरूपपदेन निर्दिष्टं वेदितव्यं। तत्र यदरूपं ब्रह्म कैश्चिद् ब्रह्मविद्भिरमूर्तं च अमृतं चेति मन्यते न वस्तुतो तदमृतमिति तथागतहृदयम्। ननु किमत्र कारणम्। उच्यते। न हि मानवपरिनिर्वृतेररूपं ब्रह्मैव पराकाष्ठा। कस्मान्नारूपब्रह्मैव पराकाष्ठा। तस्यानुपचरितसुखास्पदत्वात्। सुखस्य च क्षणिकत्वात्। ननु लोके भवतु नाम सुखं क्षणिकं। अरूपब्रह्मणि तु भवत्येव नित्यं सुखं। अत्रोच्यते मानाभावान्नेदं स्वीकर्तुं शक्यते। सुखं च अक्षणिकं चेति द्वयमेकत्राश्रद्धेयं। तेन परिनिर्वृति नं सुखास्पदा प्रत्युत वीतसुखदुःखाभवति। तथा चाह भगवान्—

न तत्थ सुक्का जोतन्ति आदिच्चो न प्पकासति।
न तत्थ चन्दिमा भाति तमो तत्थ न विज्जति॥
यदा च अत्तनावेदि मुनि मोनेन ब्राह्मणो।
अथ रूपा अरूपा च सुखदुक्खा पमुच्चति॥ [उदान १।१०]

तृतीया। तुषितदेवा इति चतुर्थी। निर्माणरतिदेवा इति पंचमी। परनिर्मित-वशावर्तिदेवा इति षष्ठी। इति कामधातौ षोढा कुशलकर्मविपाकोपपत्तिः॥

४। रूपधातौ सप्तदशभूमयः। ब्रह्मकायिक-ब्रह्मपुरोहित-महाब्रह्माणः। परित्ताभाऽप्रमाणाभाऽऽभास्वराः। परित्तशुभाऽप्रमाणशुभ—शुभकृत्स्नाः। अनभ्रक-पुण्यप्रसव-बृहत्फलाऽवृहाऽतपसुदृश-सुदर्शनाऽकनिष्ठाः॥ चत्वारि ध्यानानि त्रिविधान्युत्तममध्यमहीनफलविपाकानि॥ द्वादशायतनोत्पादः॥ चत्वारि ध्यानानि सास्रवानास्रवमिश्रविपाकानि॥ पंचशुद्धाधिवासार्यपुद्गलोपपत्तिस्त्र्यायतना॥ आर्यपुद्गलपृथग्जनानां बृहत्फले सहोत्पादः॥ पृथग्जनानामासंज्ञिकसमाधिलाभेना-संज्ञिकदेवलोकोपपत्तिः॥

५। अरूपधातावाकाशानन्त्यायतनं विज्ञानानन्त्यायतनमाकिंचन्यायतनं नैव संज्ञानासंज्ञायतनं (चेति चत्वारि भवन्त्यायतनानि)। यथाक्रममरूपसमाधि-लाभादरूपायतनेषूपपत्तिः। यथासमाधिबलं जन्मायतनलाभः। इति देवगतिः॥

६। कामानां भवत्यादानमुपभोगः संग्रह इतिहेतोरुच्यते कामधातुः। कामाभावाद् रूपभावाच्चोच्यते रूपधातुः। अरूपधातुश्चतुःस्कन्ध इति (रूपाभावाद्) उच्यते ऽरूपधातुः॥

अपि च सुखास्पदे वस्तुनि रागस्यावश्यंभावित्वात् न सुखास्पदमरूपब्रह्म भवत्यमृतम्। यच्चामृतं तत्सुखादिप्रपंचशून्यमेव भवति। तथा चाह भगवान्—

"यो खो......वुच्चति रागक्खयो दोसक्खयो मोहक्खयो। इदं वुच्चति अमृतं।" इति [संयुक्त ५।८] तदेतदमृत पदं रूपारूपब्रह्मातीतं भवति। तथा चाह भगवान्—"सन्ति भगव एके समणब्राह्मणाः इस्सरकुत्तं ब्रह्मकुत्तं आचरियकं अग्गञ्ञं पञ्ञापेन्ति। अग्गञ्ञं चाहं भगव पजानामि। ततो च उत्तरिं पजानामि। तं च पजाननं न परामसामि।" [दीघनिकाय, अग्गञ्ञसुत्त] इति। ब्रह्मलोकतोऽपि परं तदिदममृतं पदं एवं स्तूयते—"अत्थि भिक्खवे तदायतनं यत्थ नेव पठवी न आपो न तेजो न वायो न आकासानञ्चायतनं न नेवसञ्ञानासञ्ञायतनं नायं लोको न परोलोको न उभो चन्दिमसुरिया तदहं भिक्खवे नेव आगतिं वदामि न गतिं न ठितिं न चुतिं न उप्पत्तिं अप्पतिट्ठं अनारम्मणमेवेतं। एसेव अन्तो दुक्खस्स।" [उदान ८।१] इति। "अत्थि भिक्खवे अजातं अभूतं अकतं असंखतं। नो चे तं भिक्खवे अभविस्स अजातं अभूतं अकतं असखतं नयिदं जातस्स कतस्स संखतस्स निस्सरणं पञ्ञायेथ। यस्मा च खो भिक्खवे

७। पंचाशन्मानुषवर्षाणि चातुर्महाराजिकदेवानामहोरात्रं भवति। एवं त्रिंशद्दिनान्येको मासो द्वादशमासा एकं वर्षं। दिव्यानि पंचवर्षशतानि चातुर्महाराजिकदेवानामायुः। तदेतद्गणनया मानुषाणि नवतिवर्षशतसहस्राणि॥ एतत्संजीवनरकस्याहोरात्रं। एवं त्रिंशद्दिनान्येको मासो द्वादशमासा एकं वर्षं। पंचवर्षशतानि संजीवनरकस्यायुः॥

८। पुनः खलु मानुषवर्षशतं त्रयस्त्रिंशद्देवानामहोरात्रं। एवं त्रिंशद्दिनान्येको मासो द्वादशमासा एकं वर्षं। दिव्यं वर्षसहस्रं त्रयस्त्रिंशद्देवानामायुः। तदेतद्गणनया मानुषाणां तिस्रो वर्षकोटयः षष्टिर्वर्षशतसहस्राणि॥ एतत्कालसूत्रनरकस्याहोरात्रं। एवं त्रिंशद्दिनान्येको मासः। द्वादशमासा एकं वर्षं। वर्षाणां सहस्रं कालसूत्रनरकस्यायुः॥

९। पुनः खलु द्वे मानुषवर्षशते यामदेवानामहोरात्रं। एवं त्रिंशद् दिनान्येको मासः। द्वादशमासा एकं वर्षं। द्वे दिव्यवर्षसहस्रे यामदेवानामायुः। तदेतद् गणनया मानुषाणां चतुर्दशवर्षकोटयश्चत्वारिंशद्वर्षशतसहस्राणि॥ एतत्संघातनरकस्याहोरात्रं। एवं त्रिंशद् दिनान्येको मासः। द्वादशमासा एकं वर्षं। द्वे वर्षसहस्रे संघातनरकस्यायुः॥

अत्थि अजातं अभूतं अकतं असंखतं तस्मा जातस्स भूतस्स कतस्स संखतस्य निस्सरणं पञ्ञाय तीति।" [इतिवुत्तक २।२।६] "एतं सन्तं एतं पणीतं यीददं सबसंखारसमथो सब्बूपधिपटिनिस्सग्गो तण्हक्खयो विरागो निरोधो निब्बाणं।" [अंगुत्तरनिकाय ३।३२] इति॥ तदिदममृतं पदं निर्वाणं न गतिः। तस्य त्रिधातुव्यतिरिक्तत्वात्। त्रिधात्वन्तर्गतस्य अवस्थाविशेषस्यैव गतिशब्दव्यपदेशात्। अगतिरूपत्वादेव निर्वाणं नामूर्तं ब्रह्म। न हि निर्वृतो क्वचिद् गच्छति। तथा च निर्वाणमुद्दिश्य भगवता तदहं नेव आगतिं वदामि न गतिमित्युक्तं विवृण्वन्नाह सुवर्णाक्षीपुत्रः —

दीपो यथा निर्वृतिमभ्युपेतो नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षं।
दिशं न कांचित् विदिशं न कांचित् स्नेहक्षयात् केवल मेति शान्तिं॥
एवं कृती निर्वृतिमभ्युपेतो नैवावनिं गच्छति नान्तरिक्षं।
दिशं न कांचिद्विदिशं न कांचित् क्लेशक्षयात् केवलमेति शान्तिं॥ —[सौन्दरनन्द]

एतादृशीं निर्वृतिमनुभवन्तः केचन ब्रह्मविदोप्याहुः — "न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति" [बृहदारण्यकोपनिषद् ४।४।६] एषाऽनुत्क्रान्तिरूपा निर्वृतिः सर्वथैव वीतरागस्य भवति अवीतरागस्य तु बन्धः। तथा च श्रूयते। "अथो खल्वाहुः काममय एवायं पुरुष इति स यथा कामो भवति तत्क्रतुर्भवति यत्क्रतुर्भवति तत्कर्म कुरुते यत्कर्म कुरुते तदभिसंपद्यते। तदेष श्लोको भवति। तदेव सक्तः सह

१०। पुनः खलु चत्वारि मानुषवर्षशतानि तुषितदेवानामहोरात्रं। एवं त्रिंशद् दिनान्येको मासः। द्वादशमासा एकं वर्षं। चत्वारि दिव्यवर्षसहस्राणि तुषितदेवानामायुः। तदेतद् गणनया मानुषाणां सप्तपंचाशद् वर्षकोटयः षष्टिवर्षसहस्राणि ॥ एतद् रौरवनरकस्याहोरात्रम्। एवं त्रिंशद् दिनान्येको मासः। द्वादशमासा एकं वर्षं। चत्वारि वर्षसहस्राणि रौरवनरकस्यायुः ॥

११। पुनः खल्वष्टौ मानुषवर्षशतानि निर्माणरतिदेवानामहोरात्रं। एवं त्रिंशद् दिनान्येको मासः। द्वादशमासा एकं वर्षं। अष्टौ दिव्यवर्षसहस्राणि निर्माणरतिदेवानामायुः। तदेतद् गणनया मानुषाणां त्रिंशदधिकद्वे वर्षकोटिशते चत्वारिंशद् वर्षशतसहस्राणि ॥ एतद् महारौरवनरकस्याहोरात्रं। एवं त्रिंशद् दिनान्येको मासः। द्वादशमासा एकं वर्षं। अष्टौ वर्षसहस्राणि महारौरवनरकस्यायुः ॥

१२। पुनः खलु मानुषाणां वर्षसहस्रं षट् च वर्षशतानि परनिर्मितवशवर्तिदेवानामहोरात्रं। एवं त्रिंशद् दिनान्येको मासः। द्वादशमासा एकं वर्षं। षोड़शदिव्यवर्षसहस्राणि परनिर्मितवशवर्तिदेवानामायुः। तदेतद् गणनया एकविंशत्यधिकनववर्षकोटिशतानि षष्टि च वर्षशतसहाणि ॥ एतत् तपननरकस्याहोरात्रं। एवं त्रिंशद् दिनान्येको मासः। द्वादशमासा एकं वर्षं। षोडश वर्षसहस्राणि तपननरकस्यायुः ॥

कर्मणैति लिंगं मनो यत्र निषिक्तमस्य। प्राप्यान्तं कर्मणस्तस्य यत्किंचेह करोत्ययम्। तस्माल्लोकापुनरैत्यस्मै लोकाय कर्मण इति नु कामयमानः ॥" [वृहदारण्यकोपनिषद् ४।४।५-६] भगवानप्याह—"कम्मस्सका सत्ता कम्मदायादा कम्मयोनी कम्मबन्धू कम्मपटिसरणा। कम्मं येव सत्ते विभजति यदिदं हीनप्पणीततायाति।" [मज्झिमनिकाय, सुत्त १३५] "गब्भमेके उपज्जन्ति निरयं पापकम्मिनो। सग्गं सुगतिनो यन्ति परिनिब्बन्ति अनासवा ॥" [धम्मपद १२९]। इति च। सेयमनास्रवा परिनिर्वृतिः रूपारूपब्रह्मतो मूर्तामूर्तब्रह्मतो भवत्युत्तरं। तथा चाह बादरायणः—"प्रकृतैतावत्वं हि प्रतिबेधति ततो ब्रवीति च भूयः" [ब्रह्मसूत्र ३।२।२२] इति। व्याकुर्वन्निदमाह शंकराचार्यः - "प्रकृतैतावत्वं हि प्रतिषेधति—इति। प्रकृतं यदेवतावद् इयत्तापरिच्छिन्नं मूर्तामूर्तलक्षणं ब्रह्मणो रूपं तदेष शब्दः प्रतिषेधति। ...कथं हि शास्त्रं स्वयमेव ब्रह्मणो रूपद्वयं दर्शयित्वा स्वयमेव पुनः प्रेतिषधति—'प्रक्षालनाद्धि पंकस्य दूरादस्पर्शनं वरम्' इति। यतो नेदं शास्त्रं प्रतिपाद्यत्वेन ब्रह्मणो रूपद्वयं निर्दिशति। लोक प्रसिद्धं त्विदं रूपद्वयं ब्रह्मणि कल्पितं परामृशति प्रतिषेध्यत्वाय।...द्वौ चैतौ (नेति नेति [वृहदारण्यकोपनिषत् २।३।६]) प्रतिषेधौ यथासंख्यन्यायेन द्वे अपि मूर्तामूर्ते प्रतिषेधतः।...ततः प्रतिषेधात् भूयो ब्रवीति 'अन्यत्परमस्ति'

१३। प्रतापननरकस्यायुः कल्पार्धं। अवीचि नरकस्यायुः पूर्णः कल्पः॥ तिरश्चामायुर्निमेषमारभ्य दिनार्धं दिनं मासो वर्षं दश वर्षाणि वर्षाणां शतं सहस्रं शतसहस्रं कोटि र्यावत् कल्पः॥ दुर्गतानां प्रेतानामायु र्यावत् सप्तति-वर्षसहस्राणि॥

१४। जंबूद्वीपे मनुष्याणामायुः (कल्पादौ) असंख्येयवर्षाणि वा (कल्पान्ते) दश वर्षाणि वा। अद्यत्वे पुनरायु र्वर्षशतं प्रायशः। अपरगोदानीय-जनानामायुः सार्द्धद्वे वर्षशते। पूर्वविदेहजनानामायुः पंचवर्षशतानि। उत्तरकुरु-जनानामायुरन्यूनानतिरिक्तं वर्षसहस्रं। अन्यत्र सत्त्वानामायुषो वृद्धिह्रासौ। इति कामधातुसत्त्वानामायुः॥

[बृहदारण्यकोपनिषत् २।३।६] इति।" इति॥ सेयं परमतत्त्वरूपा निर्वृति सगुणनिर्गुणब्रह्मातीतेति बोधयितुं प्राह कबीरः —

निर्गुणं सगुणं त्यक्त्वा मध्यं(ह्यंगं) परिष्वजेत्।
नागच्छेद् न च वै गच्छेद् इति बुद्ध्वाह कबीरकः॥
(निर्गुन सरगुन छाड़ि कै मध्य रहे लपटाय।
कहै कबीर विचारके नहिं आवे ना जाय॥) इति।

एतत् प्रशान्तपदमुपचारेण सुखमित्यप्युच्यते। तथाचोक्तम्—

नत्थि रागसमा अग्गि नत्थि दोससमो कलि।
नत्थि खन्धसमा दुक्खा नत्थि सन्तिपरं सुखं॥
जिघच्छा परमा रोगा संखारा परमा दुखा।
एतं ञत्वा यथाभूतं निब्बाणं परमं सुखं॥
आरोग्यपरमा लाभा सन्तुट्ठी परमं धनं।
विस्सासपरमा ञाती निब्बाणं परमं सुखं॥ [धम्मपद २०२-२०४]

इति। एषा निर्वृतिः रूपारूपब्रह्मतोऽपि बृहत्त्वात् निर्विशिष्टेन केवलेन ब्रह्मपदेन व्यपवदिश्यते। सर्वरूपारूपप्रपंचतोऽवशिष्यमाणं तदिदं ब्रह्म निर्वाणं कार्यकारणभावेन क्वचिदप्यप्रतिसंयुक्तमपुनर्भवाख्यं भगवता प्रत्यात्मवेदनीयं ['पच्चत्तं वेदितब्बो विञ्ञूहि' अंगुत्तरनिकाय ३।२८५] इति देश्यते। एतद्व्यतिरिक्तं यदन्यत्सर्वं तत् पुनरावर्ति। तदेतत्पुनरावर्तित्वं केषांचित् परमतत्त्वतयाभिमतस्य अरूपधातोः आयुर्निर्देशेन स्पष्टी भवति। न ह्यायुषा मितमपुनरावर्ति भवति। एतेनालारकालामोद्रक-रामपुत्रयोः परमतत्त्वतया आरूप्यधातुपर्यन्तानुधावनं परित्यज्य तदुत्तरं गवेषयतस्तथागतस्याध्यात्म-गभीरत्वं स्पष्टीभवति। किंच—"ये शतं प्रजापतेरानंदाः स एको ब्रह्मण आनंदः" [तैत्तिरीयोपनिषत् २।८।४] इत्येवं दिशा आनन्दादिभिः प्रमितस्य ब्रह्मणः श्रेष्ठत्वं परमत्वं प्रतिजानतां "अहं तदुत्तरं प्रजानामि" इति प्रवदतः तस्य वचनं न केवलं तस्य बाहुश्रुत्यं प्रत्युत तस्य तद्रहस्यनिष्णातत्वं

१५। कतमद्रूपधातावायुः । ब्रह्मकायिकानां देवानामर्धकल्पः । ब्रह्मपुरोहितानां देवानां कल्पः । महाब्रह्मणां देवानां सार्धकल्पः । इति प्रथमध्यान (भूमिषु) आयुः ॥ परित्ताभानां देवानामायु र्द्वौ कल्पौ । अप्रमाणाभानां देवानामायुश्चत्वारः कल्पाः । आभास्वराणां देवानामायुरष्टौ कल्पाः । इति द्वितीयध्यान (भूमिषु) आयुः ॥ परित्तशुभानां देवानामायुः षोडशकल्पाः । अप्रमाणशुभानां देवानामायुर्द्वात्रिंशत्कल्पाः । शुभकृत्स्नानामायुश्चतुःषष्टिकल्पाः । इति तृतीयध्यान(भूमिषु) आयुः ॥ अनभ्रकाणां देवानामायुः कल्पसपादशतं । पुण्यप्रसवानां देवानामायुः सार्धद्वे कल्पशते । बृहत्फलानां देवानामायुः पंच कल्पशतानि । अवृहाणां देवानामायुः कल्पसहस्रं । अतपानां देवानाम्मायुः द्वे कल्पसहस्रे । सुदृशानां देवानामायुश्चत्वारि कल्पसहस्राणि । सुदर्शनानां देवानामायुरष्टौ कल्पसहस्राणि । अकनिष्ठानां देवानामायुः षोडश कल्पसहस्राणि । इति (रूपधातौ) चतुर्ध्यान(भूमीनां) आयुः ॥

समभिव्यनक्ति यद्रहस्यं केषांचिदेव ब्रह्मविदामपरोक्षमासीत् । तदेतदपुनरावर्तिपदं निर्वृतिस्थानं । तदतिरिक्तस्यावर्तनं । तथा च स्मर्यते—"आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनः" [गीता ८।१६] इति । तत एव बकब्रह्माख्याने [मज्झिमनिकायः, सुत ४९] ब्रह्मलोकस्यानित्यता प्रदर्शिता । अयं तत्राख्यान-सारः । भगवानवोचत् । एकदाहं भिक्षवः उत्कृष्टायां (=उक्कट्ठायं) विहरामि सुभगवने शालराज-मूले । तेन खलु पुनः समयेन बकस्य ब्रह्मणः एवरूपं पापकं दृष्टिगतमुत्पन्नं भवति ।...इदमच्यवन-धर्मं...इतश्च पुनरन्यदुत्तरं निःसरणं नास्ति । अथ बकस्य ब्रह्मणश्चेतसा चेतोवितर्कमाज्ञाय अहं तस्मिन् ब्रह्मलोके प्रादुरभूवं । बको ब्रह्मा दूरत एवागच्छन्तं मां दृष्ट्वा एतदवोचत् । एहि खलु मार्ष । चिरस्य खलु मार्ष इमं पर्यायमकार्षीत् ..इहागमनाय । इदं हि मार्ष ..अच्यवनधर्मं...इतश्च पुनरन्यदुत्तरं निःसरणं नास्ति । एवमुक्ते अहं बकं ब्रह्माणमेतदवोचम् । अविद्यागतो बत भोः बको ब्रह्मा ! यत्र हि नाम ..च्यवनधर्ममेव समानं अच्यवनधर्ममिति व्याख्याति । सत्यपि पुनरन्यास्मिन् उत्तरे निःसरणे नास्त्यन्यदुत्तरं निःसरणमिति व्याख्याति । अथ खलु मारः पाप्मा अन्यतरं ब्रह्मपारिषद्यम् अनुविश्य मामेतदवोचत् । एष हि ब्रह्मा ..ईश्वरः...कर्ता...निर्माता...पिता भूतभव्यानां । अभूवन् खलु त्वत्तः पूर्वं श्रमणब्राह्मणाः......ब्रह्मगर्हका ब्रह्मजुगुप्सका .....ते कायस्यभेदात् हीने काये प्रतिष्ठिताः । अभूवन् खलु त्वत्तः पूर्वं श्रमणब्राह्मणाः......ब्रह्म प्रशंसका ब्रह्माभिनन्दिनो... ..ते कायस्यभेदात् प्रणीते काये प्रतिष्ठिताः । एवमुक्ते ऽहं मारमेतदवोचं जानामि खलु त्वामहं । यश्च ब्रह्मा या च ब्रह्मपरिषत् ये च ब्रह्म पारिषद्याः सर्व एव तव हस्तगाः । अहं खलु पुनर्न तव हस्तगः । एवमुक्ते बको ब्रह्मा मामवोचत् ।......अच्यवन धर्म मेव समान मच्यवनधर्ममिति वदामि । असत्येव पुनरन्यस्मिन्नुत्तरे निःसरणे नास्त्यन्यदुत्तरं निःसरणमितिवदामि । (एवमुक्त अहं बकं ब्रह्माणमवोचम् ।) ब्रह्माणं खल्वहं ब्रह्मन् ब्रह्मतो ऽभिज्ञाय (ब्रह्मा मे इति

१६। आकाशानन्त्यायतन आयु विंशतिः कल्पसहस्राणि। विज्ञानानन्त्यायतन आयुश्चत्वारिंशत् कल्पसहस्राणि। आकिंचन्यायतन आयुः षष्टिः कल्प सहस्राणि। नैवसंज्ञानासंज्ञायतन आयुरशीतिः कल्पसहस्राणि। इत्यरूपधातावायुः॥ एवम् (इदं) त्रिधातुसत्त्वानामायुः॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे लोकधातुगतिनिर्देशो नाम द्वितीयो बिन्दुः॥]

नाभवत्)। एवमहं नैव ते समसमो ऽभिज्ञायां कुतो नीचैः इति। तदेतद्बकब्रह्माख्यानं स्थविरैर्जयमंगलगाथास्वेवं गीयते—

दुग्गेगाहदिट्ठिभुजगेन सुदट्ठहत्थं
ब्रह्मं विसुद्धिजुतिमिद्धिबकाभिधानं।
ञाणागदेन विधिना जितवा मुनिन्दो
तं तेजसा भवतु वो जयमंगलानि॥ इति॥

एवं बौद्धागमसहायेन श्रुतिपर्यालोचनेन निर्वृतिः शान्तरूपा वीतसुखदुःखा भवतीति निष्कर्षः। ततश्च केषांचिद् सुखास्पदं निर्वाणं स्वीकुर्वतां—"मुक्तये यः शिलात्वाय शास्त्रमूचे सचेतसां। गोतमं तमवेक्ष्यैव यथा वित्थ तथैव सः।" इति। वीतसुखदुःखास्पदाया मुक्तेर्लाभात् "वरं जेतवने रम्ये शृगालत्वम्" "वरं वृंदावने रम्ये शृगालत्वम्"—इति चैवमाद्या आधुनिकाः "सुखास्पदमेव किमपि निःसरणं ब्रह्मलोकादिकं न ततो ऽन्यदिति" च प्राक्तना आक्षेपाः न समंजसाः—इति वेदितव्यम्॥ इयं सर्वा समीक्षा जगत्कारणपरतया निरूपितस्य ब्रह्मणः। अद्वितीयमचिन्त्यं ब्रह्म तु निर्वाणमेव प्रत्यात्मवेदनीयं शान्त रूपं गौडपाद शंकराचार्यादीनामप्यभिमतमिति न विस्मर्तव्यम्।

तृतीयो बिन्दुः

स्थित्याहारभवाः

१। चतस्रो विज्ञानस्थितयः। कतमाश्चतस्रः। रूप (विज्ञानस्थितिः) वेदना (विज्ञानस्थितिः) संज्ञा (विज्ञानस्थितिः) संस्कार(विज्ञानस्थितिश्च) । कामधातौ रूपधातौ च भूयो रूपालम्बना विज्ञानस्थितिः। आकाशानन्त्यायतने विज्ञानानन्त्यायतने च भूयो वेदनालम्बना विज्ञानस्थितिः । आकिंचन्यायतने भूयः संज्ञालम्बना विज्ञानस्थितिः । नैव संज्ञानासंज्ञायतने भूयः संस्कारालम्बना विज्ञानस्थितिः ॥

२। सत्त्वस्थितिवृद्धिहेतव आहाराश्चतुर्विधाः। आहाराश्चत्वारः कतमे। कवलीकार आहारः प्रथमः। स्पर्शाहारो द्वितीयः। मनःसंचेतनिकाहार-स्तृतीयः। विज्ञानाहारश्चतुर्थः ॥

३। कवलीकाराहारस्य त्रिषु गंधरसस्पर्शायतनेषु संग्रहः। कस्माद्रूपाय-तने न संग्रहः । यस्माच्चक्षुर्दर्शनाहारेण सत्त्वनिकायस्य महाभूतानां नोपचय-स्तस्मात् ॥

४। कवलीकाराहारो द्विविधः। खरो मृदुश्च। कतमः खरः। सर्वो हि भक्तापूपादिः। कतमो मृदुः। पेयं सुरभिकायानुविलेपनादि ॥

५। कतमः स्पर्शाहारः। चक्षुः स्पर्शाहारः श्रोत्र० घ्राण० जिह्वा० कायस्पर्शाहारः। सास्रवमनःस्पर्शाहारश्च। (त इमे) सन्तानानुच्छेदेन परेऽपि लोके प्रवर्तन्ते ॥

२-८ एतेषु अनुच्छेदेषु आहारनिरूपणं। यथा वदान्ते विना ब्रह्म न स्थितिमतां भवत्यस्तित्वं तथा बौद्धागमे तनुभृतां नाहारं विना भवत्यस्तित्वं। सोऽयमाहाराद्वैतवादः ब्रह्मवादवत् प्रधानतमः बौद्धतत्त्वचर्यायां नोपेक्षितुं शक्यः। यदि कश्चित् पृच्छेत् भगवदुद्दिष्टेषु तत्त्वेषु किं तद् एकं तत्त्वं यत्र सर्वैरविमतै र्भवितव्यं तर्हि वक्तव्यमेकमेव तत्तत्त्वं यदहाराद्वैतं नाम। तत एवोच्यते श्रामणेर प्रश्नेषु—"एकं नाम किं ?" (इत्यनुयुज्य तदुत्तरं) "सर्वे सत्त्वा आहारस्थितिकाः— इति। संगीतिपर्यायदिसूत्रान्तेषु तत एवेदं मूर्धन्यतया विव्रियते। महातृष्णाक्षयसूत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त ३८] सोऽयं विवृत आहारविषयो वैशद्यार्थं संक्षिप्यानूद्यते। चत्वार इमे

६। पक्षिणां हंसादीनां भूयः स्पर्शाहारः। जलकीटाण्डजमत्स्यादीनां भूयो मनःसंचेतनिकाहारः। नैवसंज्ञानासंज्ञायतनान्तराभवसत्त्वानां भूयो विज्ञानाहारः॥

७। कामधातौ भूयः कवलीकाराहारः। (अन्ये) त्रय आहारा भूयसा रूपारूपधात्वोः॥

८। आद्यः कवलीकाराहारः खरः। स्पर्शाहारो मृदुः। मनःसंचेतनिकाहारो मृदुतरः। विज्ञानाहारो मृदुतमः॥

९। चतुर्विधाः सत्त्वाः। अंडजा जरायुजाः संस्वेदजा औपपादुकाः। नरका देवा अन्तराभवाश्चेति सर्वे औपपादुकाः। प्रेतानामसुराणां च द्विविधं जन्म जरायुजमौपपादुकं च। अन्येषां सत्त्वानां चतुर्विधं जन्म॥ औपपादुकाः सत्त्वा युगपल्लभन्ते षडिन्द्रियाणि। अन्यासु तिसृषूपपत्तिषु कायेन्द्रियजीवेन्द्रिययोः प्रथमं लाभः। अन्येषामिन्द्रियाणां क्रमेण लाभः॥

आहाराः भूतानां वा सत्त्वानां स्थितये संभवैषिणां वा अनुग्रहाय। कतमे चत्वारः। कवलीकार आहार औदारिको वा सूक्ष्मो वा, स्पर्शो द्वितीयः, मनःसंचेतना तृतीया, विज्ञानं चतुर्थम्। इमे चत्वार आहारास्तृष्णानिदानाः। तृष्णा वेदनानिदाना। वेदना स्पर्शनिदाना। स्पर्शः षडायतननिदानः। षडायतनं नामरूपनिदानं। नामरूपं विज्ञाननिदानं। विज्ञानं संस्कारनिदानं। संस्कारा अविद्यानिदानाः। त्रयाणां संनिपाताद् गर्भस्यावक्रान्तिर्भवति। मातापितरौ च संनिपतितौ भवतः। माता च ऋतुमती भवति। गंधर्वश्च प्रत्युपस्थितो भवति—इति त्रयाणां [संनिपातः]। तमेनं माता नव वा दश वा मासान् परिहरति। जातं स्वकेन लोहितेन पोषयति। लोहितमेवैतत् यदिदं मातुस्तन्यं। स खलु कुमार इन्द्रियाणां परिपाकमन्वेत्य क्रीडनकैः क्रीडति। क्रीडनकानि यथा वंककं, घटिकं, मौल्यचिकं, चिंगुलिकं, पात्राढकं, रथकं, धनुष्कं। स वृद्धिमन्वेत्य पंचभिः कामगुणैः परिचारयति चक्षुर्विज्ञेयैः रूपैः श्रोत्रविज्ञेयैः शब्दैः घ्राणविज्ञेयैः गन्धैः जिह्वाविज्ञेयैः रसैः कायविज्ञेयैः स्प्रष्टव्यैः इष्टैः कान्तैः मनापैः प्रियैः कामोपसंहितैः रजनीयैः। स प्रियरूपे संरज्यति। अप्रियरूपे व्यापद्यते। अनुपस्थितकायस्मृतिश्च विहरति परित्तचेताः। तां च चेतोविमुक्तिं प्रज्ञाविमुक्तिं यथाभूतं न प्रजानाति यथास्य ते पापकाः अकुशलाः धर्माः अपरिशेषाः निरुध्यन्ते। स एवमनुरोधविरोधसमापन्नो यां कांचिद् वेदनां वेदयति सुखां वा दुःखां वा अदुःखामसुखां वा तामभिनन्दति। तस्य तामभिनन्दतः उत्पद्यते नन्दी। या वेदनासु नन्दी तदुपादानं॥ [एवमाहारे तृष्णारूपे उपादाने न वस्तुभेदः।] उपादानप्रत्ययाद्भवः। भवप्रत्याज्जातिः। जातिप्रत्ययात् जरामरणं शोकपरिदेवदुःखदौर्मनस्योपायासाः। एवमेतस्य केवलस्य दुःखस्कन्धस्य समुदयः॥ भूतमिदं [पंचोपादानस्कन्धात्मकं दुःखस्कन्धलक्षणं सर्वं] तदाहारसंभवं। तदाहारनिरोधाद्यद्भूतं तन्निरोधधर्मकमिति यथाभूतं सम्यक्प्रज्ञया (भवति) सुदृष्टमिति। इदं दृष्टमेवं

१०। चत्वारो भवाः। उपपत्तिभवः। मृत्युभवः। मूलभवः। अन्तराभवः॥

११। मृत्युपपत्त्योरन्तरे (वर्तमानाः) सूक्ष्माः पंचस्कन्धा अन्तराभवो नाम। अन्तराभव उपपत्तिभवश्च तुल्यमुद्रावर्णौ तथाहि पिता पुत्रश्च॥

१२। अरूपधातुं विहायान्यधातुसत्त्वा लभन्तेऽन्तराभवं॥ अरूपधातु-सत्त्वाश्च्यवन्तः कामधातावुत्पत्स्यमाना लभन्तेऽन्तराभवं॥ तथा ह्यनागामिभवेऽन्तराभवः। अन्यासूपपत्तिष्वप्येवमन्तराभवोपपत्तिभवौ॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे स्थित्याहारभवनिर्देशो नाम तृतीयो बिन्दुः॥]

परिशुद्धम् एवं पर्यवदातं नालीयेध्वं न धनायेध्वं न ममायेध्वं। अपितु कोलोपमं धर्मं देशितमाजानीध्वं निस्तरणार्थाय नो ग्रहणार्थायेति॥" सम्यग्दृष्टिसूत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त ९] धर्मचक्रानुप्रवर्तिनार्यशारिपुत्रेणाप्युक्तम्—"आर्यश्रावक आहारंच प्रजानाति, आहारसमुदयंच प्रजानाति, आहारनिरोधंच प्रजानाति, आहारनिरोधगामिनीं पतिपदं च प्रजानानि। एतवता सम्यग्दृष्टिर्भवति। आहारास्चत्वारः कवलीकारः औदारिको वा सूक्ष्मो वा, स्पर्शः, मनःसंचेतना, विज्ञानं। तृष्णासमुदय आहारसमुदयः। तृष्णानिरोध आहारनिरोधः। अयमेवार्योऽष्टांगिको मार्ग आहारनिरोधगामिनी प्रतिपदा। [यः] आर्यश्रावकः एवं परिजानाति स सर्वशो रागानुशयं प्रहाय, प्रतिघानुशयं प्रतिविनोद्य, अस्मीतिदृष्टिमानानुशयं समुद्धत्य, अविद्यां प्रहाय विद्यामुत्पाद्य, दृष्ट एव धर्मे दुःखस्यान्तकरो भवति इति।" एतावता सूत्रपर्यालोचनेन आहारस्य लक्षणं स्फुटीभवति। आहारो नाम भोजनप्रमुख-भोगद्रव्याणां सतृष्णभावेनाहरणं। वितृष्णभावेन यदाहरणं तदा स आहारो भर्जितबीजवत् नोत्पादाय अंकुरस्येव क्लेशस्य प्रभवति। तथा च संक्लेशव्यवदानदृष्ट्या सतृष्णचित्तसंप्रयुक्ताहारो न केवलं सत्त्वास्थितिकरः प्रत्युत सत्त्वोत्पादकरोऽपि। एतादृश आहारोऽध्यात्मप्रवणैर्वर्ज्यः। वितृष्ण-चित्तसंप्रयुक्ताहारस्तु केवलं सत्त्वस्थितिकरः अध्यात्मप्रवणैरपि मात्रां समीक्ष्य सेव्यः। एतादृशाहार-पराणां न मारबाधनं भवति। तथोक्तं—

भोजनम्हि च मत्तञ्ञुं सद्धं आरद्धवीरियं।
तं वे नप्पसहति मारो वातो सेलं व पब्बतं॥ इति॥ [धम्मपद ८]

चतुर्थो बिन्दुः

कर्म

१। संक्लिष्टे चित्ते क्लेशानालम्ब्य भवति संक्लिष्टकर्मोत्पादः। संक्लिष्टे कर्मणि सत्यनुभूयते संक्लिष्टो विपाकः॥ कतमत् संक्लिष्टं कर्म। भवति (संक्लिष्टकर्मणां) त्रिके विभागः॥ (तथाहि)। कायकर्म। वाक्कर्म। मनःकर्म॥ कुशलकर्म। अकुशलकर्म। अव्याकृतकर्म॥ शैक्षकर्म। अशैक्षकर्म। नशैक्षनाशैक्षकर्म॥ सत्यदर्शनहेयकर्म। भावनाहेयकर्म। अहेयकर्म॥

२। (विपाकः कतमः)। ऐहिकविपाकः (=दृष्टधर्मविपाकः)। जातिविपाकः (=उपपद्यवेदनीयविपाकः)। सांपरायिकविपाकः (=अपरपर्यायवेदनीयविपाकः)। सुखविपाकः। दुःखविपाकः। असुखादुःखविपाकः। कृष्णविपाकः। शुक्लविपाकः। संक्लिष्ट (=कृष्णशुक्ल) -विपाकः॥

३। अकृष्णाशुक्लाविपाकं कर्मक्षयकर्म। नियतवेद्यविपाकं कर्म। अनियतवेद्यविपाकं कर्म॥

---

१ संक्लिष्टपदं संमिश्रार्थकम्। शुभाशुभैः पुण्यपापैः संमिश्रितमित्यर्थः। अव्याकृतं=पुण्यपापरूपेण व्याख्यातुमनर्हम्। कुशलं=पुण्यं अकुशलं=पापं। अन्यानि पदानि उपरिष्टात् स्पष्टीभविष्यन्ति।

२ अस्मिन्नेव शरीरे यत्कर्मफलमनुभूयते स फलभोग ऐहिकविपाकः। अभिधर्मशास्त्रीयभाषायां स एव दृष्टधर्मविपाक इत्युच्यते दृष्टे धर्मे=साक्षादनुभूयमाने अस्मिन् आत्मभावे (=शरीरे) विपच्यमानत्वात्। च्युतेरनन्तरमव्यवहिते जन्मनि यः फलभोगः स जातिविपाकः। स एवोपपद्यवेदनीयविपाकः उपपद्य=जन्मगृहीत्वा विपाकस्यानुभवनीयत्वात्। यः फलभोगः च्युतेरनन्तरं न समनन्तरे जन्मनि प्रत्युत ततोऽपि परं नैकेषु जन्मसु भवति स सांपरायिकविपाकः। स एवापरपर्यायवेदनीयविपाकः [संग्रह ५।१९, कोश ४।५०]।

३ अकृष्णाशुक्लाविपाकं कर्म कोशे [४।६०] अनास्रवमित्युक्तम्। नहीदृशं कर्म शुभमशुभं वा फलं ददाति। तेन तत् अकृष्णाशुक्लम् कर्मक्षयकर्म यत्कर्मफलदानसमर्थं कर्मान्तरं क्षिणोति तादृशम्। इदं अकृष्णाशुक्लविपाकं कर्मनिःशेषकं कर्म त्रैधातुकान् क्लेशान् क्षपयति। तथा चाग्रे [४।६] प्रोक्तम्।

नियतवेद्यविपाकं कर्म त्रिविधं। दृष्टधर्मवेदनीयं। उपपद्यवेदनीयं। अपरपर्यायवेदनीयं च। कोशे [४।५४] तदिदं कर्मैवं विवृतं—"तीव्रक्लेशप्रसादेन सातत्येन च यत्कृतं। गुणक्षेत्रे च नियतं तत्पित्रोर्घातकं च यत्॥" अत्यन्तेन पापचेतसा अत्यन्तेन पुण्यचेतसा वा यत्कर्म तथागतादिषु

४। कतमत् कायकर्म। कायचेष्टा कायव्यापारः॥ कतमद् वाक्कर्म। वाक्चेष्टा वाग्व्यापारः॥ कतमन्मनः कर्म। मनश्चेष्टा मनश्चेतना॥ कतमत् कुशलकर्म। कुशलकायव्यापारः। कुशलवाग्व्यापारः। कुशला मानसी चेतना॥ कतमद् अकुशलकर्म। अकुशलकायव्यापारः। अकुशलवाग्व्यापारः। अकुशला मानसी चेतना॥ कतमद् अव्याकृतकर्म। अव्याकृता कायचेष्टा। अव्याकृता वाक्चेष्टा। अव्याकृता मानसी चेतना॥ कतमत् शैक्षकर्म। शैक्षस्य कायाविज्ञप्तिः। शैक्षस्य वागविज्ञप्तिः। शैक्षस्य मानसी चेतना॥ कतमद् अशैक्षकर्म। अशैक्षस्य कायाविज्ञप्तिः। अशैक्षस्य वागविज्ञप्तिः। अशैक्षस्य मानसी चेतना॥ कतमन्नशैक्षनाशैक्षकर्म। सास्रवा कायचेष्टा वाक्चेष्टा मानसी चेतना॥ कतमत् सत्यदर्शनहेयकर्म। श्रद्धानुसारिणो धर्मानुसारिणः

गुणक्षेत्रेषु शुभाशुभरूपं क्रियते तस्य विपाको नियत एव भवति। मातृवधः पितृवधश्चापि नियतविपाकौ।

४ कोशे अविज्ञप्तिः रूपक्रियास्वभावा प्रोक्ता। परं न विज्ञापयतीत्यविज्ञप्तिः। यद्धिवस्तु केवलं रूपस्वभावं तत् क्रियास्वभावरहितत्वात् परं न गमयति चक्षुरादिवत्। यच्च रूपस्वभावविकलं केवलं क्रियास्वभावं तदपि मानसीचेतनावत् परं न गमयति। यत् पुनः रूपक्रियोभयस्वभावं तत् परं गमयति। तथास्वभावा हि भवतिविज्ञप्तिः। इयं विज्ञप्तिः कायवाग्व्यापाररूपा यादृशं चित्तं प्रतीत्य समुत्थिता भवति तादृशं चित्तं परं प्रति विज्ञापयति। विज्ञप्तिः क्रूरं चित्तमुपादाय प्रवृत्ता तस्य क्रूरतां परं प्रति प्रकाशयति। सौम्यं चित्तमुपादायप्रवृत्ता तस्य सौम्यभात्रं परं प्रति प्रकाशयति एवं निष्ठुरं वा सदयं वा पुण्यं वा पापं वा तदन्यादृशं वा यादृशं चित्तमुपादाय विज्ञप्तिः प्रवर्तते चित्तस्य तादृग्भावं प्रकाशयति। अविज्ञप्तिः रूपक्रियास्वभावा यद्यप्यस्ति तथापि न परं विज्ञापयतीत्यन्वर्थं तन्नामधेयम्। वसुबन्धुः सुखाबोधं यदविज्ञप्तेः लक्षणं प्रादर्शयत्तदिदं—"विज्ञप्तिसमाधिसंभूतं कुशलाकुशलरूपमविज्ञप्तिरिति"। अत्रेदमवधेयं यत् समाधिसंभूतं रूपं नित्यमेव कुशलं=शुभं=पुण्यं भवति। कायावाग्व्यापाररूपायाः विज्ञप्तेः संभूतं रूपं तु कुशलं=पुण्यं वा भवति अकुशलं=पापं वा भवति। सुचरितं भवति चेत् कुशलं=पुण्यं दुश्चरितं भवति चेत् अकुशलं=पापम्। अविज्ञप्तिविषये कोशे [१।११] अविज्ञप्तिलक्षणभाष्यं तदुपरि स्फुटार्था विवरणं च विशेषतो द्रष्टव्यम्।

चेतना नाम मानसं कर्म। मानसकर्मैव कायकर्मणो वाक्कमणो वा प्रवर्तकं भवति। तथा च वसुबन्धुः—"चेतना मानसं कर्म तज्जे वाक्काय कर्मणी।" [कोश ४।१] इति।

शैक्षः=अनर्हन्=स्रोत आपन्नपुद्गलः सकृदागामिपुद्गलः अनागामिपुद्गलश्च।

अशैक्षः=अर्हन्। शिक्षणीयस्य धर्मस्य अभावात् अर्हन् अशैक्ष इत्युच्यते। तदन्ये आर्यपुद्गलानां शिक्षणीयस्य धर्मस्य भावात् शैक्षा इत्युच्यन्ते। पुद्गलः=पुरुषः।

सत्यदर्शनं=आर्यसत्यदर्शनं=दुःखसत्यदर्शनं समुदयसत्यदर्शनं निरोधसत्यदर्शनं मार्गसत्यदर्शनं च।

क्षान्तिदृष्ट्या हेया अष्टाशीतिरनुशयाश्चित्तसंप्रयुक्ताः ॥ कतमद् भावनाहेयकर्म। श्रद्धाविमोक्षदर्शनोपलब्धभावनया हेया दशानुशयाश्चित्तसंप्रयुक्ताः । क्लिष्टे कायवाक्कर्मणी । कुशलसास्रवकर्म । अव्याकृतकर्म ॥ कतमदहेयकर्म । सर्वमनास्रवं कर्म ॥

अष्टाशीतिरनुशयाः। दुःखसत्यदृष्टिहेया दश समुदयसत्यदृष्टिहेयाः सप्त निरोधसत्यदृष्टिहेयाः सप्त मार्गसत्यदृष्टिहेया अष्टौ चेति कामधातौ द्वात्रिंशदनुशयाः। रूपधातौ दुःखसत्यदृष्टिहेया नव समुदयसत्यदृष्टिहेयाः षट् निरोधसत्यदृष्टिहेयाः षट् मार्गसत्यदृष्टिहेयाः सप्त चेति अष्टाविंशतिरनुशयाः। यथा रूपधातौ तथैवारूपधातावपि अष्टाविंशतिरनुशयाः। संभूय सर्वे अष्टाशीतिः। तथा चात्र कोष्ठकम्।

३२ अनुशयाः कामधातौ

दुःखसत्यदृष्टिहेयाः १०	समुदयसत्यदृष्टिहेयाः ७	निरोधसत्यदृष्टिहेयाः ७	मार्गसत्यदृष्टिहेयाः ८
१ सत्कायदृष्टिः	×	×	×
२ अन्तग्राहदृष्टिः	×	×	×
३ मिथ्यादृष्टिः	१ मिथ्यादृष्टिः	१ मिथ्यादृष्टिः	१ मिथ्यादृष्टिः
४ दृष्टिपरामर्शः	२ दृष्टिपरामर्शः	२ दृष्टिपरामर्शः	२ दृष्टिपरामर्शः
५ शीलव्रतपरामर्श	×	×	३ शीलव्रतपरामर्शः
६ रागः	३ रागः	३ रागः	४ रागः
७ प्रतिघः	४ प्रतिघः	४ प्रतिघः	५ प्रतिघः
८ मानः	५ मानः	५ मानः	६ मानः
९ अविद्या	६ अविद्या	६ अविद्या	७ अविद्या
१० विचिकित्सा	७ विचिकित्सा	७ विचिकित्सा	८ विचिकित्सा

२८ रूपधातौ २८ अरूपधातौ अनुशयाः

कामधातौ ये दश दुःखसत्यदृष्टिहेया अनुशायाः सन्ति ते प्रतिघं वर्जयित्वा नव रूपधातौ भवन्ति। ये च कामधातौ सप्त समुदयसत्यदृष्टिहेयाः ते रूपधातो प्रतिघं विना षट् भवन्ति। ये च कामधातौ सप्त निरोधसत्यदृष्टिहेयाः ते रूपधातौ प्रतिघं विना षड् भवन्ति। ये च अष्टौ मार्गसत्यदृष्टिहेयाः ते रूपधातौ प्रतिघं विना सप्त भवन्ति। एवं संभूय अष्टाविंशतिरनुशया रूपधातौ। यथा रूपधातौ तथा रूपधातावप्यष्टाविंशतिरनुशयाः। एवं त्रिषु धातुषु (३२ कामधातौ २८ रूपधातौ २८ अरूपधातौ) भवन्ति ८८ अनुशयाः।

भावनाहेया दशानुशयाः। तत्र कामधातौ रागः प्रतिघः मानः अविद्या चेति चत्वारः। रूपधातौ प्रतिघं विना त्रयः। अरूपधातावपि प्रतिघं विना त्रयः। एवं संभूय सर्वे दशानुशयाः।

५। कतम ऐहिकविपाकः। कुशलाकुशलानां कृतकर्मणां य इहलोके (फल-) लाभो न परलोके॥ कतमो जातिविपाकः। कुशलाकुशलकर्मानुसारं प्रेत्य प्रथमायां जातौ यो (विपाक-) लाभो न तदन्यजातौ॥ कतमः सांपरायिकविपाकः। कुशलाकुशलकर्मानुसारं प्रेत्य द्वितीय (=प्रथमेतर) जातौ यो (विपाक-) लाभः। तृतीयचतुर्थ्यादिषु च जातिषु यो विपाकलाभः॥ कतमः सुखविपाकः। कामावचरकुशलकर्मणा यावत्तृतीयध्यानं रूपावचरकुशलकर्मणा च

---

५ रूपधातौ यावत्तृतीयध्यानं भवत्यनुपचरितं सुखं। रूपधातौ चतुर्थे ध्याने सर्वस्मिन्नप्यरूपधातौ च सुखदुःखाभावः। एवं रूपचतुर्थध्यानसहितो ऽरूपधातु र्भवति शान्तं पदं। निर्वाणं चाप्यस्ति शांतं पदं। अनयो र्द्वयोः शान्तपदयोः यद्रूपारूप्यधात्वर्गतं तद्भवति गतिरूपत्वात् आयुषा परिमितं तत एव सान्त। यत्र धातुबहिर्भूतं तत् निर्वाणं अगतिरूपत्वाच्चानन्तम्। एवं निखिलो रूपारूपब्रह्मलोको न सुखास्पदं प्रत्युत अंशत एव सुखास्पदं। एवं त्रिविधावस्थाः याः प्राप्तुं साधना प्रवर्तते। प्रथमा सुखा। यत्रानुपचरितं सुखं कामोपसंहितसुखविलक्षणं ध्यानभावनयानुभूयते। द्वितीया शान्ता किन्तु सान्तक्षणा। अत्रानुपचरितसुखाभावात् केवला शान्तिः रूपचतुर्थध्यानेन अरूपध्यानेन चानुभूयते। तृतीया शान्ता चानन्ता च। सेयं क्लेशनिर्वाणरूपा दृष्टधर्मे (अस्मिन् काये) ऽपि जीवन्मुक्तै रनुभूयते। परतः भग्नेषु दृष्टधर्मकायस्कन्धेषु स्कंधनिर्वाणरूपा भवति स्कन्धेषु उपादानविरहात्। वेदान्तेषु ब्रह्मलोकः सुखास्पदं श्रूयते। तत्र सोऽयं ब्रह्मलोकः किं प्रमाण इति न ज्ञायते। पुनरावर्तिनो ब्रह्मलोकस्य सविशिष्टस्य श्रूयमाणं सुखास्पदत्वं न सर्वांशतो भवितव्यं प्रत्युत एकांशत एवेति रूपब्रह्मचतुर्थध्यानसहिते सकले अरूपब्रह्मणि सुखास्वीकारात् स्पष्टं भवति। तत्र यदिदं सुखं तत्कीदृशमिति श्रुतिरेव दर्शयति—"स यो मनुष्याणां......सम्पन्नतमः स मनुष्याणां परम आनन्दः।......ये शतं मनुष्याणामानन्दाः स एकः पितृणां......आनन्दः।......ये शतं पितृणामानन्दाः स एकः गन्धर्वलोक आनन्दः।......ये शतं गन्धर्वलोक आनन्दाः स एकः कर्मदेवानामानन्दः।...ये शतं कर्म देवानामानन्दाः स एक आजानदेवानामानन्दः।...ये शतमाजानदेवानामानन्दाः स एक प्रजापतिलोक आनन्दः।...ये शतं प्रजापतिलोक आनंदाः स एको ब्रह्मलोक आनन्दः। यश्च...अकामहतः। अथैष (=अकामहतः) एव परम आनन्दः।" [बृहदारण्यकोपनिषत् ४।३।३३] इति। अत्र ब्रह्मलोकापेक्षया अकामहतस्य (=वीतरागपुद्गलस्य) आनन्दः परम इति द्वयोस्तारम्याख्यानात् न पौर्विक आनन्दः उपचरितः अर्थात् शान्तरूपः प्रतिभाति। प्रत्युत स अनुपचरित आनन्द एव नातीव लौकिकसुखविलक्षणः। ब्रह्मलोकवत् अनुपचरितं सुखं मोक्षे भवतीति वेदान्तमतं मत्वा निराचकार वात्स्यायनः। अथच—"यथा दृष्टमनित्यं सुखं परित्यज्य नित्यं सुखं कामयते एवं देहेन्द्रियबुद्धीरनित्या दृष्टा अतिक्रम्य मुक्तस्य नित्या देहेन्द्रियबुद्धयः कल्पयितव्याः। साधीयश्चैवं मुक्तस्य चैकात्म्यं कल्पितं भवति।" [न्यायसूत्र १।१।२२ भाष्य] इति वचनैः सोल्लुण्ठं जहास।

वेदनीयः सुखो विपाकः ॥ कतमो दुःखविपाकः । अकुशलकर्मणा वेदनीयो विपाकः ॥ कतमोऽदुःखासुखविपाकः । चतुर्थध्यानसास्रवकुशलकर्मणा अरूपावचरसास्रवकुशलकर्मणा च (वेदनीयो विपाकः) ॥ कतमः कृष्णकृष्ण-विपाकः । अकुशलकर्मणा कृष्णकृष्णविपाकः ॥ कतमः शुक्लशुक्लविपाकः । सास्रवकुशलकर्मणा शुक्लशुक्लविपाकः ॥ कतमः संक्लिष्टविपाकः (=मिश्रविपाकः) । कामावचरकुशलाकुशलसंक्लिष्ट- (=मिश्र) कर्मणा वेदनीयः संक्लिष्टः (=मिश्रः) विपाकः ॥

६ । कतमदकृष्णाशुक्लाविपाकं कर्म । त्रैधातुकानामास्रवाणां परिक्षय-काले कर्मणां क्षये (निमित्तं) आनन्तर्यमार्गसंगृहीतं (कर्म) अनास्रवा च भावना ॥ कतमद् नियतविपाकं कर्म । पंचानन्तर्यकर्माणि भवन्ति नियताकुशल-विपाकानि । (तानि) दृष्टधर्मविपाकानि जातिविपाकानि अपरपर्यायवेदनीय-विपाकानि वा भवन्ति ॥ सति हेतुप्रत्यये सति च पुद्गले नियतवेदनीयो भवति विपाकः । असति हेतुप्रत्यये असति च पुद्गले न भवति नियतवेदनीयो विपाकः । सर्वसास्रवकर्मणां हेतुकृतानां परिपाके भवति विपाकलाभः । अहेतुकृतानाम-परिपाके न भवति विपाकलाभः ॥

७ । त्रिविधानि कर्माणि । कायकर्म (द्विधा) विज्ञप्तिरविज्ञप्तिश्च । वाक्कर्म (द्विधा) विज्ञप्तिरविज्ञप्तिश्च । मनः कर्म विज्ञप्तिर् (एव) ॥

८ । कतमद् विज्ञप्तिकर्म । कायवाग्मनःकृतं (कर्म) । कतमदविज्ञप्ति-कर्म । कायवाक्कृतं (कर्म) ॥ (पूर्वचित्त)पर्यवसाने जायमाने चित्तान्तरे ऽपरिच्युतं तिष्ठत्यविज्ञप्तिरूपं । कुशलाकुशलचित्तजं भवत्यविज्ञप्तिरूपं नत्वव्याकृत-चित्तजं । तत्कस्य हेतोः । अव्याकृत चित्तस्यातिदुर्बलत्वात् ॥

९ । अव्याकृतभावो द्विविधः । सनिवृतः अनिवृतश्च । संयोजनावृतः सनिवृतः । अनावृतोऽनिवृतः ॥

१० । कतमे सनिवृताव्याकृता धर्माः । कामधातौ सत्कायदृष्टिः अन्तग्राह-दृष्टिः तत्संप्रयुक्ता अविद्यासहभुवो धर्माः । रूपारूप्यधात्वोः सर्वसंयोजनानि रूपधातुकायवाक्कर्माणि । इति सनिवृताव्याकृता धर्माः ॥

७-१४ एतेष्वनुच्छेदेष्वविज्ञप्तिः निर्दिष्टा । इयं रूपस्वभावापि भवति कर्मस्वभावापि । यावदंशे सेयं कर्मस्वभावा तावदंशे मीमांसकानामभिमतात् अपूर्वात् वेदान्तिनामभिमतात् प्रारब्धकर्मणः

११। कतमे अनिवृताव्याकृताधर्माः। आसनं शयनं स्थानं चंक्रमणं शिल्पं विपाकधर्माः नैर्माणिकचित्तं आकाशं अज्ञानं प्रत्ययोच्छेदः। इत्यनिवृताव्याकृता धर्माः॥

१२। अविज्ञप्तिस्त्रिविधा। अनास्रवा प्रथमा। समाधिसह (-जाता) द्वितोया। शीलसंवरस्तृतोया॥ कतमदनास्रवशोलं। सम्यग्वाक् सम्यक्कर्मान्तः सम्यगाजीवः॥ कतमत्समाधिसह(जातं) शोलं। ध्यानलाभः कामाकुशलधर्मपरित्यागः॥ कतमः शीलसंवरः। शोलसमादानकाले सास्रवकुशलकायवाक्कर्मावाप्तिः॥ कतमस्त्रिविधसंवरलाभः। सर्वमार्गानास्रवसंवरसिद्धिः सर्वसमाधिसह(भू)संवरसिद्धिः समादत्तशोलस्य कामधातुपुद्गलस्य शीलसंवरसिद्धिः॥

१३। गृहोतसंवरस्य पुद्गलस्य प्रथम ज्ञप्तिकरणसमये प्रत्युत्पन्नाविज्ञप्तिशीलसिद्धिः। यावदन्तं न परिहोयते तावदस्य अतीत(ाविज्ञप्ति) सिद्धिः। ध्यानाप्तपुद्गलस्य सर्वातोतानागतप्रत्युत्पन्नध्यानसंवर(जाविज्ञप्ति)सिद्धिः। अनास्रवसंवरस्यानागतसर्व(ाविज्ञप्ति)सिद्धिः। मार्गापन्नस्य प्रत्युत्पन्न(ाविज्ञप्ति)सिद्धिः। यावदन्तं न परिहोयते तावत्स पुद्गलो ऽतीतसंवर(जाविज्ञप्ति)मान् भवति॥

१४। गुरुपापकं कुर्वतः प्राप्तिरकुशलस्य अकुशलविज्ञप्त्यविज्ञप्त्योः। अगुरुपापके प्राप्तिरकुशलाया विज्ञप्ते र्न त्वविज्ञप्तेः। अकुशलचित्तनिरोधे न प्राप्तिर्विज्ञप्त्यविज्ञप्त्योः। असंवरपुद्गलस्य प्रत्युत्पन्नाकुशलाविज्ञप्तिप्राप्तिः। यावदन्तं न परिहोयते तावदस्यातीताकुशलाविज्ञप्तिप्राप्तिः। गुरुकुशलं कुर्वतो विज्ञप्त्यविज्ञप्तिप्राप्तिः। अगुरुकुशले विज्ञप्तिप्राप्ति र्न त्वविज्ञप्तिप्राप्तिः। कुशलचित्तनिरोधे विज्ञप्त्यविज्ञप्त्यप्राप्तिः। मध्यमपुद्गलस्य कृते गुरुकुशलेऽकुशले च कुशलाकुशलविज्ञप्त्यविज्ञप्तिप्राप्तिः। अगुरुकुशलाकुशलं कुर्वतोऽस्य प्राप्तिर्विज्ञप्ते र्न त्वविज्ञप्तेः। कुशलाकुशलचित्तनिरोधे न प्राप्ति र्विज्ञप्त्यविज्ञप्त्योः॥

१५। रूपधातुकुशलचित्तलाभे ध्यानसंवरसिद्धिः। प्रत्युदावृत्तचित्तस्य न भवति ध्यानसंवरसिद्धिः। रूपधातु कुशलचित्तेषु संवरचित्तसंप्रयोगः विना चक्षुर्विज्ञानं श्रोत्र (विज्ञानं) कायविज्ञानं श्रुतमयोप्रज्ञां च्युतिकालिकचित्तं च॥

वैशेषिकाणामभिमताद् अदृष्टात् नैयायिकानामभिमताभ्यां धर्माधर्माभ्यां पौराणिकानामभिमताभ्यां पुण्यपापाभ्यां च नातिरिच्यते। अपूर्वादयः सर्व एव धर्मा अविज्ञप्तिवदेव अविज्ञप्तिस्वभावाः न परान् स्वविषये ज्ञापयन्ति। क्रियास्वभावाश्च भवन्ति।

१६। षड्भूमिकानास्रवचित्तबलेनानास्रवसंवरसिद्धिः। कतमाः षड्भूमयः। असमापत्तिध्यानभूमिः प्रथमध्यानं मध्यमध्यानं द्वितीयध्यानं तृतीयध्यानं चतुर्थध्यानं च। षड्भूमिप्रत्युदावृत्तचित्तस्य नानास्रवसंवरसिद्धिः॥

१७। द्वाभ्यां वस्तुभ्यामनास्रवसंवरात् परिहाणि भवति। प्रत्युदावृत्तेश्च (षड्भूमिभ्यः) संप्राप्तेश्च मार्गफलस्य॥ द्वाभ्यां वस्तुभ्यां परिहीयते ध्यानसंवरात्। प्रत्युदावर्तनाच्च जीवितोपरमाच्च॥ त्रिभिर्वस्तुभिः परिहीणो भवति शीलसंवरात्। (तत्र) प्रथमं (वस्तु) शीलभंगः। द्वितीयं शीलपरित्यागः। तृतीयमकुशलमिथ्या (दृष्ट्य्) उत्पादः॥ धर्मनिरोधकाले भवति शीलसंवरच्युतिरिति केचिदाहुः। न भवति च्युतिरित्याहुरपरे। वस्तुतस्तु न च्युति (रिति नः सिद्धान्तः)॥ चत्वारि वस्तूनि यैरसंवरात् परिहाणिः। प्रथमं शीलसमादानं। द्वितीयं पुनरकरणं। तृतीयमेकचित्तेन तृष्णोपरमः। चतुर्थं

---

१७ अत्राह वसुबन्धुः—

प्रातिमोक्षदमत्यागः शिक्षानिक्षपणाच्च्युतेः।
उभयव्यंजनोत्पत्तेर् मूलच्छेदात् निशात्ययात्॥
पतनीयेन चेत्येके सद्धर्मान्तर्धितो ऽपरे।
धनार्णवत्त काश्मीरैरापन्नस्येष्यते द्वयम्॥ [कोश ४।३८-३९] इति।

तत्र पतनीयधर्माणां सेवनेन भिक्षुसंवरच्युतिरिति सौत्रांतिकाः। सद्धर्महानितः संवरच्युतिरिति धर्मगुप्ताः। धर्मगुप्तमतमेवाभिधर्मामृतकारेण—"धर्मनिरोधकाले भवति शीलसंवरच्युतिरिति केचिदाहुः"—इत्येवमनूदितं। काश्मीरकाणां मते नैवं च्युति भवति। प्रत्युत दुष्कृतस्य पापं पापदेशनया क्षान्तं भवति। यदि पापं न देश्यते प्रत्युत प्रच्छाद्यते तदातु पापं भवत्येव। अत्रार्थे उदाहरणं ऋणस्यादानं प्रतिदानं च। ऋणस्यादानमेव पापाचरणम्। तत्प्रतिदानं तु पापदेशना। यथा ऋणप्रतिदानेन ऋणी अनृणो भवति तथैव पापः पापदेशनया निष्पापो भवति। इदमेव मतं मन्ये ऽभिधर्मामृतकारेण—"न भवति च्युतिरित्याहुरपरे"—इत्येवमनूद्य "वस्तुतो न च्युतिः" इति पुनरभ्यासेन तत्र स्वाभिमतं प्रकाशितं। तत्र पापमध्यापन्नस्य कथं पापदेशना भवतीति जिज्ञासायामुच्यते। मातृग्रामसंवासं वा पतनीयान्तरं वा तीव्रदोषक्षणवशात् कृत्वा तदनन्तरमेव एकस्मिन्नपि प्रतिच्छादनचित्ते ऽनुत्पन्ने भिक्षुसंघमुपेत्य कृतं मयेदं पापकमिति आविष्करोति। संघादेशेन दंडकर्मकुर्वाणः स न शीलच्युत उच्यते। तत एव विवृतं भाष्यस्फुटार्थयोः—"न वयं ब्रूमः सहाध्यापत्या अब्रह्मचर्यादेव सर्वः पाराजिको भवति। किं तर्हि। प्रतिच्छादनचित्तेन। किं पुन र्न प्रव्राज्यते। अनिक्षिप्त शिक्ष इति।" [स्फुटार्था p. 387]। निक्षिप्तशिक्षस्तु अभिक्षुरेव भवति। एतादृशस्थलेषु ज्ञप्तिचतुर्थोपसंपन्न एव भिक्षुर्ग्राह्यः। न तु भिक्षक्लेशत्वाद् भिक्षुरिति। तस्यार्हत्पर्यायादिति॥

कुशलरूप (धातुगतध्यान) मार्गप्राप्तिः । कथं परिहाणिः (कुशलसंवरात्)। भवति चेत्कुशलमूलोच्छेदः । उपरमश्चेदायुषः । अवशेषश्चेत् क्लिष्ट-चैतसिकधर्माणाम् ॥

१८ । क्लेशोच्छेदकाले उच्छेदस्य भवति पंचविधं फलं । प्रथमं विपाकफलं । द्वितीयमाश्रयफलं । तृतीयमधिपतिफलं । चतुर्थं कायबलफलं । पंचमं विमोक्षफलं ॥ कुशलानां सास्रवानां धर्माणां चत्वारि वा फलानि भवन्ति पंच वा फलानि । प्रभवन्ति क्लेशोच्छेदायेति पंच फलानि । न प्रभवन्ति क्लेशोच्छेदायेति चत्वारि फलानि विना विमोक्षफलं ॥ अकुशलधर्माणां भवन्ति चत्वारि फलानि । स्थापयित्वा विमोक्षफलं ॥ अनास्रवधर्माणां चत्वारि वा फलानि भवन्ति त्रीणि वा फलानि । क्लेशोच्छेदे तु चत्वारि फलानि विहाय विपाकफलं । क्लेशोच्छेदाभावे तु त्रीण्येव फलानि व्यपहाय विपाकफलं विमोक्षफलं च ॥ अव्याकृतधर्माणां त्रीणि फलानि विपाकफलं वर्जयित्वा विमोक्षफलं च ॥

१९ । कतमद्विपाकफलं । अकुशलधर्मेण कुशलसास्रवधर्मेण च (यत्) प्राप्यते (तद्) विपाकफलं । कतमदाश्रयफलं । कुशलाकुशलाव्याकृतधर्माणां नित्याचरणाभिवृद्धहिताद्यावत्प्राप्तिरित्याश्रयफलं । कतमदधिपतिफलं । कुशलानां वा अथाकुशलानां वा सहवेदनीयानां या भवत्युत्कृष्टतमा (कुशला वा अकुशला वा) वेदनीयता सोच्यते ऽधिपतिफलं । कतमत्कायबलफलं । कायव्यापारकृत-कर्मादिकमुच्यते कायबलफलं । कतमद्विमोक्षफलं । ज्ञानेन क्लेशनिरोध उच्यते विमोक्षफलम् ॥

२० । कुशलमूलमकुशलमूलमव्याकृतमूलं चेति मूलं त्रिविधं ॥ कुशलमूलम् अलोभः अद्वेषः अमोहश्च । इति त्रिविधं कुशलमूलं ॥ अकुशलमूलं लोभः द्वेषः मोहश्च ॥ चतुर्विधमव्याकृतमूलं । अव्याकृतं रागः । अव्याकृता ऽविद्या । अव्याकृता दृष्टिः । अव्याकृतो मानः ॥

२१ । त्रिविधा धर्माः । कुशलधर्माः । अकुशलधर्माः । अव्याकृत-धर्माश्च ॥ कतमे कुशलधर्माः । कुशलानि कायवाक्कर्माणि । कुशलं चित्तं । (कुशलाः) चित्तसंप्रयुक्ता धर्माः चित्तविप्रयुक्ताश्च संस्काराः । प्रतिसंख्यानिरोधः । इति कुशलधर्माः ॥ कतमे ऽकुशला धर्माः । अकुशलानि कायवाक्कर्माणि । अकुशलं चित्तं । (अकुशलाः) चित्तसंप्रयुक्ता धर्माः चित्तविप्रयुक्ताश्च संस्काराः ।

इत्यकुशलधर्माः ॥ कतमे ऽव्याकृतधर्माः । अव्याकृतानि कायवाक्कर्माणि । अव्याकृतं चित्तं । (अव्याकृताः) चित्तसंप्रयुक्ता धर्माः चित्तविप्रयुक्ताश्च संस्काराः । अप्रतिसंख्यानिरोधः । इत्यव्याकृतधर्माः ॥

२२ । मद्यपानविरतिः । दानं । वंदना । गुरुकारः । इत्येवमादि । इति कुशलकायवाक्कर्मसंग्रहः ॥ मद्यपानं । ताडनं । मदमानः । (अ)गुरुकारः । इत्येवमादि । इत्यकुशलकायवाक्कर्मसंग्रहः ॥ इति दशकर्म पथाः ॥

२३ । असंगृहीतानि कामधातुकायवाक्कर्माणि कामधातुचतुर्महाभूतकृतानि ॥ एवं रूपधातु (कायवाक्कर्माणि)॥ अनास्रवाणि कायवाक्कर्माणि कतमचतुर्महाभूतकृतानि । षड्भूम्याश्रयाणि तद्भूमिचतुर्महाभूतकृतानि । आरूप्यधातूपपत्तावेवं मूलाधिगानि अनास्रवाणि कायवाक्कर्माण्यपि तद्भूमिचतुर्महाभूतकृतानि ॥

२४ । त्रिधा जीवितोपरमः (=मरणम्) । आयुःक्षयेण न पुण्यक्षयेण । पुण्यक्षयेण नायुःक्षयेण । पुण्यक्षयेण आयुःक्षयेण च ॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे कर्मनिर्देशो नाम चतुर्थो बिन्दुः ॥]

---

२२ दानादिभिरुपलक्षणविधया कुशलकायवाक्कर्मणां मद्यपानादिभिरकुशलकायवाक्कर्मणां संग्रहोपायं प्रदर्श्य "इति दशकर्मपथाः" इत्यत्रोपसंहारे इतिपदं प्रकारनिदर्शनपरं । तेन एवं प्रकारेण कुशलकर्मपथानां तत्र कुशलाकुशलकर्मसु संग्रहो वेदितव्यः—इति सकलस्यानुच्छेदस्याभिप्रायः प्रतीयते । दश कर्मपथाः द्विविधाः भवन्ति कुशलाश्च अकुशलाश्च । तत्र कुशलानां त्रिधाविभागः । कायसुचरितं वाक्सुचरितं मनःसुचरितं चेति । कायसुचरिते तिस्रो विरतयः—प्राणातिपाताद्विरतिः अदत्तादानाद् विरतिः काममिथ्याचाराद विरतिश्च । वाक्सुचरिते चतस्रो विरतयः—मृषावादात्प्रतिविरतिः पारुष्यात्प्रतिविरतिः पैशुन्यात्प्रतिविरतिः संभिन्नप्रलापात्प्रतिविरतिश्च । मनः सुचरिते तिस्रो विरतयः—अभिध्यायाः प्रतिविरतिः अव्यापादात्प्रतिविरतिः मिथ्यादृष्टेः प्रतिविरतिश्च । यथा कुशलानां तथा अकुशलानामपि कायवाग्मनोभेदेन त्रिधाविभागः । तथाहि । कायदुश्चरितं वाग्दुश्चरितं मनोदुश्चरितं चेति । तत्र कायदुश्चरिते प्राणातिपातस्य अदत्तादानस्य काममिथ्याचारस्य चेति त्रिविधस्याकुशलकर्मणः संग्रहः । वाग्दुश्चरिते मृषावादस्य पारुष्यस्य पैशुन्यस्य संभिन्नप्रलापस्य चेति चतुर्विधस्याकुशलकर्मणः संग्रहः । मनोदुश्चरिते अभिध्यायाः व्यापादस्य मिथ्यादृष्टेश्चेति त्रिविधस्याकुशलस्यकर्मणः संग्रहः । त इमे अकुशलधर्मा अयोमलोपमाः कुशलविघातकत्वात् वर्ज्याः । तथा चाह भगवान्—

अयसा व मलं समुट्ठितं
तदुट्ठाय तमेव खादति ।
एवं अतिधोनचारिनं
सककम्मानि नयन्ति दुग्गतिं ॥ [धम्मपद २४०] इति ॥

पंचमो बिन्दुः

स्कन्धाः धातवः आयतनानि च*

१। सर्वसास्रवधर्माश्चतुर्वस्तुहेयाः । कतमेभ्यश्चतु (र्वस्तुभ्यः) । अनित्यतः । अनात्मतः । दुःखतः । अशुचितश्च ॥ क्लेशा ह्यास्रवाः । तत्कस्य हेतोः । सर्वोपपत्तिदेशाभिगमने चित्तस्य नैरन्तर्येण स्रवत्वेन संसारपतनहेतुत्वादुच्यन्ते आस्रवाः ॥ त्रिषु धातुष्वष्टोत्तरशतं क्लेशाः । अष्टानवतिबन्धनानि । दश संयोजनानि । इतोमे क्लेशाः कुतः स्थानात्प्रभवन्ति । उच्यते । सास्रवधर्मेभ्यः । अपि चोच्यन्ते उपादानस्कन्धा इति क्लेशस्थानमिति च । ततोऽत्र द्विविधाः पंचस्कन्धाः सास्रवा अनास्रवाश्च । उपादानस्कन्धाः सर्वे सास्रवाः ॥

२। कतमो रूपस्कन्धः । सर्वं चतुमहाभूतकृतं द्वादशायतनेषु व्यपहाय मन आयतनं सर्वाण्यन्यान्यायतनानि धर्मायतनसंगृहीतमविज्ञप्तिरूपं चेति रूपस्कन्धः ॥ रूपस्कन्धो द्विविधः । सनिदर्शनो ऽनिदर्शनश्च । कतमः सनिदर्शनः । एकमायतनं । रूपायतनं । कतमो ऽनिदर्शनः । नवायतनानि धर्मायतनसंगृहीतमविज्ञप्तिरूपं च ॥ रूपं पुनस्त्रिविधं । सनिदर्शनं सप्रतिघं । अनिदर्शनं सप्रतिघं च । रूपायतनं सनिदर्शनं सप्रतिघं । अन्यानि नवायतनान्यनिदर्शनानि सप्रतिघानि । धर्मायतनमविज्ञप्तिरूपं चानिदर्शने अप्रतिघे ॥ इति रूपस्कन्धः ॥

३। कतमो वेदनास्कन्धः । वेदना ऽनुभवः षड्विधस्पर्शजः ॥ द्विविधा वेदना । कायवेदना मनोवेदना च ॥ त्रिविधा वेदना । दुःखा वेदना सुखावेदना

---

* न हि कश्चिदेको धर्मः स्थिरो ध्रुवः कूटस्थः सात्मकः सपुद्गलः सजीवो ऽहमस्मीति वचनार्ही ममेदमितिवचनार्हो नित्य शाश्वतः । नापि चास्ति कश्चिद्धर्मो भवति समुच्छन्नः । प्रत्युत सर्वे धर्मा अनात्मानः ("सब्बे धम्मा अनत्ता"—धम्मपद २७९)। निर्वाणमप्यनात्मकं यस्मात् सर्वोपादानवत् तत्रात्मोपादनमपि क्षीणं भवति । सचायमात्मवादो नैव निरालंबं स्थातुं शक्नोति । यच्चैतस्यालंबनं तद्विवेचनीयमेवेति धर्माणां स्कंधादिभिर्विवेचनमारभ्यते । विवेचितेषु धर्मेषु ज्ञायते यदिमे धर्माः सर्वे वा आत्मवादालंबनतया ऽभ्युपगम्यन्ते । धर्माणामन्यतरो वा कश्चिद् आत्मवादालंबनं भवति । एवं धर्ममुपादाय लोकव्यवहारे प्रयुक्तस्य आत्मवादस्य स्वरूपं प्रकटीभवति । तथाहि । आत्मवादो नाम संवृतिः व्यवहारे आर्यानार्यैः सर्वैरभ्युपगतोऽर्थः । यथा चक्रादिसमूहविशेषमुपादाय लोके रथख्याति भवति । तथैव स्कंधादिसमूहविशेषे लौकिकानामात्मख्यातिः । सा

अदुःखासुखावेदना च ॥ चतुर्विधा वेदना। कायव्याकृता अव्याकृता मनोव्याकृता अव्याकृता च ॥ पंचविधा वेदना। पंच वेदनेन्द्रियाणि। (सुखं दुःखं सौमनस्यं दौर्मनस्यमुपेक्षा च)॥ षोढा वेदना। चक्षुःसंस्पर्शजा वेदना श्रोत्र० घ्राण० जिह्वा० काय० मनःसंस्पर्शजा वेदना च ॥ अष्टादशविधा वेदना। चक्षुराद्याः (षड्वेदनाः) ससुखसौमनस्याः (सदुःखदौर्मनस्याः) सोपेक्षाश्च ॥ षट्त्रिंशद्विधा वेदना। अष्टादशविधा वेदना कुशला अकुशलाच ॥ अष्टोत्तरशतविधा वेदना। अतीतानागतप्रत्युपन्नैः प्रविभक्ताः षट्त्रिंशत् ॥ प्रतिसत्त्वं क्षणे क्षणे समुद्यन्त्यसंख्येया वेदनाः ॥ इति वेदनास्कन्धः ॥

४। कतमः संज्ञास्कन्धः। चित्तं विविधं प्रतीत्य सर्वधर्माः संज्ञा। सा त्रिविधा। परित्ता। महती। (तदितरा च)। असंख्येयभेदभिन्नबाह्यायतनसंग्रहप्रत्ययेन संज्ञायते इति संज्ञास्कन्धः ॥

५। कतमः संस्कारस्कन्धः। संस्कृतधर्मेषु संस्काराः संस्कुर्वन्ति विविधान् धर्मानिति संस्कारस्कन्धः ॥ स द्विविधः। चित्तसंप्रयुक्तः चित्तविप्रयुक्तश्च ॥ कतमश्चित्तसंप्रयुक्तः। चेतना स्पर्शः स्मृतिरित्यादयो धर्मा इति चित्तसंप्रयुक्तः ॥ कतमश्चित्तविप्रयुक्तः। प्राप्तिरासंज्ञिकं निरोधसमापत्तिरित्यादिश्चित्तविप्रयुक्तः ॥ इति संस्कारस्कन्धः ॥

ह्यात्मख्यातिः विशीर्णचक्रादिविशिष्टसमूहे सति रथवत् विशीर्णस्कंधादिविशेषसमूहे सति न भवितव्या। परं लोकानां सा ख्याति लौकपरलोकतृष्णावशाद् भवति। तृष्णामूलाश्च सर्वलौकिककलहविवादाः। तस्मात् सर्वतृष्णास्वरूपात्मवादोपादाननिरोधाय तदालंबनभूतानां धर्माणां स्कन्धादिविभागलक्षणैः स्वरूपं निर्धार्यात्मत्वं प्रतिषिध्यते। स चायं प्रतिषेध्यत्वेन वर्णित आत्मवादो द्विविधः। प्रथमो भवति अहमिति संवृतेराश्रयः। द्वितीयो भवति ममेतिसंवृतेराश्रयः। तत्राहं संवृतिर्निर्वाणालम्बनापि चेद्भवति। निर्वाणं विकल्पितमेवभवति नत्वविकल्पितं मौनमात्रप्रकाश्यं निर्वाणं। तथा चोक्तं नागार्जुनपादैः—

निर्वास्याम्यनुपादनो निर्वाणं मे भविष्यति।
इति येषां ग्रहस्तेषामुपादनमहाग्रहः ॥ [मध्यमककारिका]

यच्च निर्वाणं यश्च परमधर्म यश्च परमार्थः स न शब्दैर्देश्यते। सोऽस्ति साक्षात्कर्तव्योऽर्थः। साक्षात्कृतपरमार्थस्य धर्मदेशना कथं भवतीति नागार्जुनाचार्यपादैरेवोक्तं—

नोदाहृतं त्वया किंचिदेकमप्यक्षरं विभो।
कृत्स्नश्च वैनेयजनो धर्मवर्षेण तर्पितः ॥ [बोधिचर्यावतार ९।३६ इत्यत्रोद्धृतं नागार्जुनस्य चतुःस्तवपद्यम्]

६। कतमो विज्ञानस्कंधः। नीलपीतलोहितादीन्धर्मान् विजिनकि विज्ञानं। विज्ञानं हि षड्विधं। चक्षुर्विज्ञानं श्रोत्र० घ्राण० जिह्वा० काय० मनोविज्ञानं च॥ कतमच्चक्षुर्विज्ञानं। चक्षुरिन्द्रियाश्रया रूपप्रज्ञप्तिरुच्यते चक्षुर्विज्ञानं। एवं श्रोत्रघ्राणजिह्वाकाय (ेन्द्रियाश्रयाः शब्दगन्धरसस्प्रष्टव्यप्रज्ञप्तयः श्रोत्रघ्राणजिह्वाकायविज्ञानानि)। मनइन्द्रियाश्रया धर्मप्रज्ञप्तिरुच्यते मनोविज्ञानं॥ इति विज्ञानस्कन्धः॥

७। द्वादशायतनानि। चक्षुरायतनं श्रोत्र० घ्राण० जिह्वा० काय० मन आयतनं। इत्याध्यात्मिकानि षडायतनानि। रूप० शब्द० गन्ध० रस० स्प्रष्टव्य० धर्मायतनं। इति बाह्यानि षडायतनानि॥ अपि च चक्षुर्विज्ञानाद् यावन्मनोविज्ञानं (इति षड्विज्ञानानि द्वादशायतनैः सह) संभूय अष्टादश (धर्मा भवन्ति अष्टादश धातवः)॥

८। उपादाय चत्वारि महाभूतानि (रूप-) प्रसादकृतं रूपविज्ञानप्रत्यय उच्यते चक्षुः। एवं चत्वारि महाभूतानि उपादाय (रूप) प्रसादकृताः शब्दगन्धरसस्प्रष्टव्यविज्ञानप्रत्ययाः उच्यन्ते श्रोत्रघ्राणजिह्वाकायाः॥

९। सर्वस्य चक्षुर्विज्ञानस्य विषयो रूपं द्वादशविधं। दीर्घं। ह्रस्वं। आलोकः। अन्धकारः। नीलं। पीतं। लोहितं। अवदातं। स्थूल—सूक्ष्मरूपं। नभोरूपं। कायविज्ञप्तिरूपं (=संस्थानरूपं)॥ सर्वस्य श्रोत्रविज्ञानस्य विषयः शब्दः। सत्त्वसंख्यातः शब्दः असत्त्वसंख्यातः शब्दश्च॥ सर्वस्य घ्राणविज्ञानस्य विषयो गन्धः। सुरभिरसुरभिश्चेत्यादि गन्धः॥ सर्वस्य जिह्वाविज्ञानस्य विषयो रसः। कषायाम्लुलवणतिक्तमधुरादिस्त्रयःषष्टिविधो रसः॥

तस्माद् अहंममसंवृतिद्वितयव्यवहार्यस्य सर्वदोषमूलकस्य आत्मवादस्य हेयत्वमेव भवति हिताय न तूपादेयत्वं। के नामात्मवादस्य दोषा इत्यधिकृत्य प्राहुः—

आत्मनि सतिपरसंज्ञा स्वपरविभागात्परिग्रहद्वेषौ।
अनयोः संप्रतिबद्धा दोषाः सर्वे प्रजायन्ते॥ इति॥ [बोधिचर्यावतारपंचिका ९।७८ इत्यत्रोद्धृतं]

अतएव भगवतापि हेयत्वेनात्मवादं स्वीकृत्य अनात्मवादो विशुद्धिरूपनिर्वाणस्य मार्ग इत्युक्तं। तथा च धम्मपदाभाणकानां गाथा—

सब्बे धम्मा अनत्ताति यदा पञ्ञाय पस्सति।
अथ निब्बिन्दति दुक्खे एस मग्गो विसुद्धिया॥ [धम्मपद २७९] इति॥

सर्वस्य कायविज्ञानस्य विषयः स्प्रष्टव्यं । श्लक्ष्णलघुगुरुखरमृदुशीतोष्णबुभुक्षा-पिपासाचतुर्महाभूतादिः ॥ सर्वमनोविज्ञानस्य विषयो धर्मः । तथाहि सर्वधर्माः ॥

१० । पंच विज्ञानानि न शक्नुवन्ति विवेक्तुं । मनोविज्ञानं शक्नोति विवेक्तुं । चित्तं मनो विज्ञानमित्यनर्थान्तरं । निरुक्तावेवान्तरम् ॥

११ । इन्द्रियविषयविज्ञानसंनिपातजः स्पर्शः । स्पर्शसहजा वेदनाद्याः । दश महाभूमिकाः दशक्लेशमहाभूमिकाः दश परित्तक्लेशभूमिकाः—इत्येते धर्मा एकचित्तजा एकालंबना एकाश्रया एकोत्पादा एकनिरोधाः । तथाहि । प्रदीप-प्रकाशोष्माण एकोत्पादा एकाश्रया एकनिरोधाः ॥

१२ । अष्टादशसु कति कुशलाः कत्यकुशलाः कत्यव्याकृताः । अष्टावव्याकृताः । दश व्याख्यास्यामः । रूपं शब्दः सप्तविज्ञानानि धर्मश्च (इति दश धातवः) कुशला अकुशला अव्याकृताश्च ।

१३ । कतमत् कुशलरूपं । कुशला कायविज्ञप्तिः । कतमदकुशलरूपं । अकुशला कायविज्ञप्तिः । कतमदव्याकृतं रूपं । स्थापयित्वा कुशलाकुशलकाय-विज्ञप्ती सर्वमन्यद्रूपमव्याकृतं ॥ एवं गोचरः शब्दः ॥

१४ । चक्षुर्विज्ञानं भवति कुशलमकुशलमव्याकृतं । कतमत्कुशलं । कुशलचित्तसंप्रयुक्तं चक्षुर्विज्ञानं । कतमदकुशलं । अकुशलचित्तसंप्रयुक्तं चक्षुर्विज्ञानं । कतमदव्याकृतं । अव्याकृतचित्तसंप्रयुक्तं चक्षुर्विज्ञानं ॥ एवं श्रोत्र घ्राणजिह्वाकायमनोविज्ञानानि मनश्च ॥

१५ । धर्मः कुशलो वा भवत्यकुशलो वा ऽव्याकृतो वा । कतमः कुशलः ।

स चायं हेयत्वेन संमत आत्मवादस्तैर्थिकानामागमेषु नैकरूपो दृश्यते । तत्रौपनिषद्वादिनां सच्चिदानन्दमय आत्मा यस्यायं परिणामो वा विवर्तो वा सर्वचराचरप्रपञ्चः सौगतानामुपादानस्कन्धेभ्यो नातिरिच्यते । यश्च सर्वप्रपञ्चशून्यः सर्वव्यवहारानर्हः केवलमौनमात्रप्रकाश्यः परमार्थः तैरात्मेति वा ब्रह्मेति वा स्वीक्रियते स सौगतानां निर्वाणादव्यतिरिक्तो भवति यद्यपि सौगतानां निरुक्त्या न स आत्मपदेन व्यवहार्यः । अहमितिसंवृतेः ममेतिसंवृतेश्च सर्वथैव यो न भवति विषयः स एव परमार्थः स न मनोवाग्विकल्पविषयः । यश्च भवति तयोः संवृत्यो विषयः सोऽनित्यः दुःख इति सच्चिदानन्दलक्षणेन ब्रह्मविद्भिरात्मपदेन निरुक्तोऽपि न तथा निरुक्त्यर्हो भवति । कथं यश्च अनित्यः यश्च दुःखः सोऽस्माकमात्मा भवेत् । कथं च तादृशे अस्थिरे च दुःखे च ममभावो युक्तो भवेत् । तथोक्तं भगवता सच्चक—सूत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त ३५]—"तत् किं मन्यसे अग्निवेश्मन् (=अग्गि-वेस्सन) ! यत् त्वमेवं वदसि रूपं [वेदना, संज्ञा, संस्काराः, विज्ञानं] मे आत्मा वर्तते तस्मिन् रूपे

कुशलकायवाक्कर्माणि कुशलाः वेदनासंज्ञासंस्कारस्कन्धाः प्रतिसंख्यानिरोधश्च। कतमो ऽकुशलः। अकुशलकायवाक्कर्माणि अकुशला वेदनासंज्ञासंस्कारस्कन्धाः॥ कतमो ऽव्याकृतः। अव्याकृतवेदनासंज्ञासंस्कारस्कन्धाः आकाशानान्त्यायतनम् अप्रतिसंख्यानिरोधश्च॥

१६। अष्टादशसु कति सास्रवाः कत्यनास्रवाः। पंचदश सास्रवाः॥ त्रीन् व्याख्यास्यामः॥

१७। कतमे त्रयः। मनः। धर्मः। मनोविज्ञानं च। सास्रवचित्तसंप्रयुक्तं मनः सास्रवं। अनास्रवचित्तसंप्रयुक्तं मनोऽनास्रवं॥ मनोविज्ञानमपि तथा॥

१८। सास्रवकायवाक्कर्माणि सास्रवा वेदनासंज्ञासंस्कारस्कन्धा इति सास्रवो धर्मः। अनास्रवकायवाक्कर्माणि अनास्रवा वेदनासंज्ञासंस्कारस्कन्धा असंस्कृतधर्माश्चेत्यनास्रवो धर्मः॥

१९। अष्टादशसु कति कामधातुप्रतिसंयुक्ताः। कति रूपधातुप्रतिसंयुक्ताः। कत्यारूप्यधातुप्रतिसंयुक्ताः। कत्यप्रतिसंयुक्ताः। चत्वारः कामधातुप्रतिसंयुक्ताः। गन्धः। रसः। घ्राणविज्ञानं। जिह्वाविज्ञानं। कवलीकाराहारस्थानत्वात्॥ चतुर्दश व्याख्यास्यामः॥ चक्षुः कामधातुप्रतिसंयुक्तं। कतमत्कामधातुप्रतिसंयुक्तं। कामधातुप्रतिसंयुक्तचतुर्महाभूतकृतं॥ एवं श्रोत्रघ्राणजिह्वाकायरूपशब्दस्प्रष्टव्यानि कामधातुप्रतिसंयुक्तानि कामधातुप्रतिसंयुक्तचतुर्महाभूतकृतानि॥

२०। कतमे रूपधातुप्रतिसंयुक्ताः। चक्षुः रूपधातुप्रतिसंयुक्तं रूपधातु-

---

[वेदनायां, संज्ञायां, संस्कारेषु, विज्ञाने] वश एवं मे रूपं [वेदना, संज्ञा, संस्काराः, विज्ञानं] भवतु एवं...माभूत्। नो हीदं गौतम। मनसि कुरु अग्निवेश्मन् मनसिकृत्य खलु...व्याकुरु न हि ते सन्धीयते पूर्वकेण वा ("अहं हि भो गौतम एवं वदामि रूपं मे आत्मा वेदना संज्ञा संस्काराः विज्ञानं मे आत्मेति" वचनेन इदमुच्यमानं) पश्चिमं (वचनं) पश्चिमेन वा पूर्वकं।··· तत् किं मन्यसे अग्निवेश्मन् रूपं [वेदना, संज्ञा, संस्काराः, विज्ञानं] नित्यं वा अनित्यं वेति। अनित्यं भो गौतम। यत्पुनरनित्यं दुःखं वा तत् सुखं वेति। दुःखं भो गौतम। यत्पुनरनित्यं दुःखं विपरिणामधर्मं कल्यं नु तत् समनुपश्यितुं (=समनुद्रष्टुं) एतन्मम एषोऽहमस्मि एष मे आत्मा—इति। नो हीदं भो गौतम। तत् किं मन्यसे अग्निवेश्मन् यो नु खलु दुःखमल्लीनो दुःखमुपगतो दुःखमध्यवसितो दुःखमेतद् मम एषोऽहमस्मि एषो मे आत्मा—इति समनुपश्यति अपितु खलु स साम वा दुःखं परिजानीयात् दुःखं वा परिक्षिप्य विहरेदिति। किं हि स्याद् भो गौतम नो हीदं भो गौतम—इति॥".

प्रतिसंयुक्तचतुर्महाभूतकृतं ॥ एवं श्रोत्रघ्राणजिह्वाकायरूपशब्दस्प्रष्टव्यानि रूपधातुप्रतिसंयुक्तानि रूपधातुप्रतिसंयुक्तचतुर्महाभूतकृतानि ॥

२१। चक्षुर्विज्ञानं कामधातुप्रतिसंयुक्तं। कतमत्कामधातुप्रतिसंयुक्तं। कामधातुचित्तसंयुक्तं चक्षुर्विज्ञानं ॥ श्रोत्रकायविज्ञाने अपि तथा ॥ कतमद्रूपधातुप्रतिसंयुक्तं। रूपधातुचित्तसंप्रयुक्तं चक्षुर्विज्ञानं ॥ श्रोत्रकाय(विज्ञाने) अपि तथा ॥

२२। मनः कामधातुप्रतिसंयुक्तं। रूपारूप्यधातुप्रतिसंयुक्तं। अप्रतिसंयुक्तं वा भवति। कतमत्कामधातुप्रतिसंयुक्तं। कामधातुचित्तसंप्रयुक्तं मनः। कतमद्रूपधातुप्रतिसंयुक्तं। रूपधातुचित्तसंप्रयुक्तं मनः। कतमदारूप्यधातुप्रतिसंयुक्तं। आरूप्यधातुचित्तसंप्रयुक्तं मनः। कतमदप्रतिसंयुक्तं। अनास्रवचित्तसंप्रयुक्तं मनः। मनोविज्ञानमपि तथा ॥

२३। धर्मः कामधातुप्रतिसंयुक्तः। रूपारूप्यधातुप्रतिसंयुक्तः। अप्रतिसंयुक्तो वा भवति। (कतमः कामधातुप्रतिसंयुक्तः)। कामधातुप्रतिसंयुक्तकायवाक्कर्माणि (कामधातुप्रतिसंयुक्ताः) वेदनासंज्ञासंस्कारस्कन्धाश्चेति कामधातुप्रतिसंयुक्तो धर्मः ॥ कतमो रूपधातुप्रतिसंयुक्तो (धर्मः)। रूपधातुप्रतिसंयुक्तकायवाक्कर्माणि (रूपधातुप्रतिसंयुक्ताः) वेदनासंज्ञासंस्कारस्कन्धाश्चेति रूपधातुप्रतिसंयुक्तो धर्मः ॥ कतम आरूप्यधातुप्रतिसंयुक्तः। आरूप्यधातु (प्रतिसंयुक्त)-

---

अयमत्र निष्कर्षः—

लोकस्य न वशो यत्र तत्र स्कंधेषु पंचसु।
अहमेष ममैषोऽस्तीत्यात्मग्राहः प्रवर्तते ॥
वशो यत्र स आत्मा स्याद् अवशे कुत आत्मता।
परिणामितयानित्ये स्कंधादौ सुखता कुतः ॥
यस्यायं परिणामोऽस्ति ह्यवशास्तस्य नात्मता।
निष्प्रपंचोऽपि नात्मास्ति सर्वात्मोपादिवर्जनात् ॥
आत्मनो नाश्रयस्तस्मान्निष्प्रपंचो मुने मतः।
प्रपंचो संवृतिस्त्वेषा ह्यात्मनोऽपरमार्थिका ॥
द्वावर्थौ तेन ज्ञातव्यौ परमार्थश्च संवृतिः।
परमार्थे न चात्मादिव्यवहारो जिनोदितः ॥
संवृतौ वर्तते नाम ममेत्यहमितीति सः।
नीलमाकाशमित्येष व्यवहारो यथा मृषा ॥

वेदनासंज्ञासंस्कारस्कन्धाः—इत्यारूप्यधातुप्रतिसंयुक्तो धर्मः ॥ कतमोऽप्रतिसंयुक्तः। अनास्रवकायवाक्कर्माणि अनास्रवा वेदनासंज्ञासंस्कारस्कन्धाः—इत्यप्रतिसंयुक्तो धर्मः ॥

२४। अष्टादशसु कत्यध्यात्मायतनसंगृहीतानि। कति बाह्यायतन-संगृहीतानि ॥ द्वादशाध्यात्मायतनसंगृहीतानि। चक्षुः श्रोत्रं घ्राणं जिह्वा कायः मनः चक्षुर्विज्ञानं श्रोत्र० घ्राण० जिह्वा० काय० मनोविज्ञानं ॥ षड् बाह्यायतन-संगृहीतानि। रूपं शब्दः गन्धः रसः स्प्रष्टव्यं धर्माः ॥

२५। (अष्टादशसु) कति सवितर्काः सविचाराः। कति सवितर्का अविचाराः। कत्यवितर्का अविचाराः ॥ दश अवितर्का अविचाराः। पंचेन्द्रियाणि पंच विषयाश्च ॥ पंच विज्ञानानि सवितर्क(स)विचाराणि ॥ त्रीन् व्याख्यास्यामः ॥ मनः सवितर्कं सविचारं वा सवितर्कमविचारं वा अवितर्कमविचारं वा। कतमत्स-वितर्कं सविचारं। कामधातु (-चित्तं) आदिध्यान (-चित्तं) भवति सवितर्कं सविचारं। मध्यमध्यान (चित्तं) भवति सवितर्कमविचारं। चरमभूमिकं भवत्यवितर्कमविचारं ॥ मनोविज्ञानमपि तथा ॥ कायवाक्कर्माणि सर्वे विप्रयुक्ताः संस्काराः असंस्कृतं चेत्येते धर्मा अवितर्का अविचाराः। अन्येऽवशिष्टा मनोवत् ॥

२६। (अष्टादशसु) कति सालंबनाः। कत्यनालंबनाः ॥ सप्त चित्तानि सालंबनानि। तत्कस्य हेतोः। स्वविषयालंबनत्वात् ॥ दश अनालंबनाः। पंचेन्द्रियाणि पंच विषयाश्च ॥ धर्मं व्याख्यास्यामः ॥ कायवाक्कर्माणि सर्वे चित्तविप्रयुक्ताः संस्काराः असंस्कृतं चेति अनालंबना धर्माः। तदन्ये सालंबनाः ॥

२७। अष्टादशसु कत्युपात्ताः। कति निरनुपात्ताः ॥ नव (उपत्तानुपात्त-भेदेन द्विविधाः)। इन्द्रियेण सह प्रत्युत्पन्ना उपात्ताः। चित्तचैतसिकधर्माणां सहभावात्। अतीता अनागता निरनुपात्ताः। चित्तचैतसिकधर्माणामसहभावात् ॥

एवमुपनिषद्वादिनां परमार्थे सौगतानां परमार्थे च यो भेदाभेदः स विभज्य वक्तव्यः। तत्र स्वयं साक्षात्कृत्य वेदनीयः मौनमात्रप्रकाश्यः कश्चिदर्थो निर्वाणरूपो वा मोक्षरूपो वा उभयसंमतः। भेदस्त्वयं यत्तत्रोपनिषद्वादिनां "अहं ब्रह्मास्मि" इत्यादिश्रुतिमिरात्मव्यवहारो भवति सौगतानां तु न भवति। व्यवहारे तु य आत्मादिव्यवहारः स स्कंधाद्याश्रयः सर्वथैव मृषापि लोकनिरुक्तिरिति कृत्वा मन्तव्यः।

शब्दः सप्तविज्ञानानि धर्मश्च (इति नव) अनुपात्ताः। चित्तचैतसिकधर्माणामसहभावात्॥

२८। अष्टादशसु कति संस्कृताः। कत्यसंस्कृताः॥ सप्तदश संस्कृताः। धर्मा व्याख्यास्यमानाः संस्कृता व भवन्ति। असंकृता वा॥ कतमे संस्कृताः। कायवाक्कर्माणि वेदनासंज्ञासंस्कारस्कन्धा इति संस्कृत(धर्माः)॥ प्रतिसंख्यानिरोधः अप्रतिसंख्यानिरोधः आकाशं चेत्यसंस्कृत (धर्माः)॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे स्कन्धायतनधातुनिर्देशो नाम पंचमो बिन्दुः॥]

इति सौगतानामभिप्रायः। उपनिषद्वादिनां मते तु परमार्थ एवात्मादिव्यवहारो भ्रमवशात् लोकव्यवहाराभिन्नतया प्रवृत्तो भवति। तथाचेयं तुलना—

उपनिषद्वादिमतं	सौगतमतं
निष्प्रपंचः स आत्मा॥	अस्ति निष्प्रपंचः स न आत्मा॥
प्रपंचस्याश्रयः आत्मा॥	आत्मन आश्रयः प्रपंचः॥
प्रपंचो भवति आत्मवान्॥	निरात्मा प्रपंचः॥
अस्त्यात्मा सच्चिदानंदलक्षणः। प्रपंचस्थाः सच्चिदानन्दास्तस्यैव॥	नास्त्यात्मा। अनित्यदुःखानात्मकः सर्वः॥
आत्माद्वैतभावो मोक्षः।	आत्मत्वे नैवाद्वयभावो भवितुमर्हति आत्मपरयोः सापेक्षत्वात्॥

इत्येवं महान् निरुक्तिकृतो भेदः। तथा चात्र वक्तव्यम्—

निर्वाणादिपदैः कश्चित्परमार्थोऽभिधीयते।
यदर्थं ब्रह्मचर्येयं ध्यानप्रज्ञादिसाधना॥
निरुक्तौ परमार्थस्य महान् भेदोऽत्र दृश्यते।
स एव विमते मूलं सकलार्थप्रभेदकृत्॥
मतौ यमर्थमादाय परमार्थनिरुक्तयः।
सोऽर्थः पटुतया बोध्यः संवृति र्हि निरुक्तयः॥ इति॥

षष्ठो बिन्दुः

संस्काराः

१। सर्वसंस्कृतधर्माः* उत्पादबलहीना अन्यप्रत्ययबलेन सहोत्पद्यन्ते। चतुर्लक्षणा हि सर्वधर्माः। (कतमानि चत्वारि लक्षणानि)। जातिः स्थितिः जरा अनित्यता॥

२। चतुर्लक्षणा श्चेदन्यलक्षणा अपि भवितव्याः। सन्ति पुनर् (अन्यानि) चत्वारि (अनु-) लक्षणानि। तेषु लक्षणेषु अन्यचतुर्लक्षणानां सहोत्पादः। (कतमानि तानि)। जातिजातिः स्थितिस्थितिः जराजरा अनित्यताऽनित्यता॥ यद्येवमनवस्था (-प्रसंगः)। (न)। विपरिवर्तमानाः (संस्कृतधर्माः) स्वलक्षणा (एव) भवन्ति॥

३। सर्वसंस्कारधर्मा द्विविधाः। चित्तसंप्रयुक्ता श्चित्तविप्रयुक्ताः॥ कतमे चित्तसंप्रयुक्ताः। वेदना संज्ञा चेतना स्पर्शः मनस्कारः छन्दः अधिमुक्तिः श्रद्धा वीर्यं स्मृतिः समाधिः मतिः वितर्कः विचारः मिथ्यासंस्कारः (=मिथ्याकृत्यं =मिथ्याकर्म) अमिथ्या संस्कारः (=अमिथ्याकृत्यं =सम्यक्कर्म) कुशलमूलं अकुशलमूलं अव्याकृतमूलं सर्वक्लेशबन्धनसंयोजनानि सर्वप्रज्ञा—इत्येवं विविधाश्चित्तसंप्रयुक्ता धर्मा उच्यन्ते चित्तसंप्रयुक्तसंस्काराः॥

---

* संस्कृतधर्माः कुतो भवन्ति। हेतुप्रत्ययजा एव संस्कृतधर्माः॥ अत्र प्रायः सर्वे प्रांचो दार्शनिका एकमता व्यपहाय चार्वाकं यो हि स्वभावत एव धर्माणामुत्पत्तिं प्रतिपादयति। परं सर्वेषामुत्पत्तिमतां हेतुः कः ? इत्यत्र सन्ति विविधा मतवादाः। तत्र बौद्धानां मते यः कोऽपि हेतुः सोऽनित्यो विपरिणामधर्मा भवितव्यः। न तु कश्चित् कूटस्थो नित्योऽविपरिणामधर्मा। तादृशहेतुभावः स्कंधादीनामेव नान्येषां सर्वथैवादृष्टानामीश्वरादीनां। विभज्यार्थोऽयमत्र वक्तव्यः। तत्र प्राधान्येनैते चत्वारो वा पंच वा हेतुवादिनः—

क. स्कन्धहेतुवादिनो बौद्धाः।

ख. आत्महेतुवादिन उपनिषत्परायणाः।

ग. ईश्वरहेतुवादिनः नैयायिकवैशेषिकाद्याः।

४। कतमे चित्तविप्रयुक्ताः संस्काराः। प्राप्तिः जातिः स्थितिः जरा अनित्यता असंज्ञिसमापत्तिः निरोधसमापत्तिः आसंज्ञिकायतनं विविधा देशप्राप्तिः वस्तुप्राप्तिः आयतनप्राप्तिः नामकायः पदकायः व्यंजनकायः पृथग्जनत्वम् इत्येवं विविधा धर्मा श्चित्तविप्रयुक्ताः संस्काराः ॥

५। (चत्वारः प्रत्ययाः)। हेतुप्रत्ययः समन्तरप्रत्ययः आलंबनप्रत्ययः अधिपतिप्रत्ययः। चतुर्भ्यः प्रत्ययेभ्यः सर्वसंस्कृतधर्माणामुत्पादः ॥

६। कतमो हेतुप्रत्ययः। पंच हेतवः। संप्रयुक्तक(हेतुः) सहभू० सभाग० सर्वत्रग० विपाकहेतु रितिहेतुप्रत्ययः ॥ कतमः समनन्तरप्रत्ययः। सर्वधर्मेषु चित्तचैतसिका धर्मा निरुद्धा धर्मा उत्पन्ना भवन्ति समनन्तरप्रत्ययाः ॥ कतम आलंबनप्रत्ययः। क्षणालंबनो हि चित्तचैतसिकधर्मोत्पादः। इत्यालंबनप्रत्ययः ॥ कतमो ऽधिपतिप्रत्ययः। सर्वाणि सहस्रशो वस्तूनि परस्परमव्याबाधकानि। इत्यधिपतिप्रत्ययः ॥

७। षड् हेतवः। संप्रयुक्तकहेतुः सहभू० सभाग० सर्वत्रग० विपाक० कारणहेतुः ॥ कतमः संप्रयुक्तकहेतुः। चित्तं सर्वचैतसिकधर्महेतुः सर्वचैतसिक धर्मा श्चित्तहेतवः। इति संप्रयुक्तकहेतुः ॥ कतमः सहभूहेतुः। सर्वधर्मा अन्योन्यसहायाः। चित्तं सर्वचैतसिकधर्महेतुः। सर्वचैतसिकधर्मा श्चित्तहेतवः। सहोत्पादानि चत्वारि महाभूतानि सहभूहेतुकानि। (चतुर्महाभूत)कृतं रूपं (सहभू-हेतुकं)। चित्तसंप्रयुक्ताः संस्काराः चित्तचैत्तधर्माः चित्तविप्रयुक्ताः संस्काराः (सहभू-) हेतुकाः ॥ कतमः सभागहेतुः। पूर्वजातं कुशलं पश्चाज्जा-

घ. प्रकृतिहेतुवादिनः सांख्याः।

ङ. परमाणुहेतुवादिनो मीमांसकादयः ॥

एतेषूपनिषद्वादिनामात्मा द्विविधः सप्रपंचो निष्प्रपंचः। तत्र निष्प्रपंचो हि कार्यकारणत्वादिसर्वधर्मप्रतिषेधेन निरूप्यमाणोऽद्वैतवादिनां परमार्थो न बौद्धसंमतनिर्वाणादतिरिक्तो भवति। सप्रपंचस्य परिणामितया सर्वधर्मशालितया स्कन्धपञ्चकस्येव विकृतभावस्तत एव हेतुभावो ज्ञातव्यः। येषां तु संप्रपञ्चस्यापि परमार्थत्वं नित्यत्वं च ते तु नैव निराकर्तव्या अस्माभिः प्रत्युत 'ते प्रपञ्चपरमार्थाः' इत्युक्त्वोपेक्षणीयाः ॥

ईश्वरकारणवादो द्विविधः। केवलनिमित्तकारणवादो यथा नैयायिकानां। उपदानाभिन्ननिमित्तकारणवादो यथा भागवतानां। सोऽयमीश्वरः किं लक्षणः? उच्यते—जगन्निर्माणकृत्। कर्मफलदाता।

तस्य कुशलस्य (सभागहेतः)। पूर्वजातमकुशलं पश्चाज्जातस्याकुशलस्य (सभागहेतुः)। पूर्वजातमव्याकृतं पश्चाज्जातस्याव्याकृतस्य (सभागहेतुः)॥ कतमः सर्वत्रगहेतुः। सत्कायदृष्टिः आत्मविकल्पो नित्य आत्मेति सर्वोपादानस्कन्धेषु अस्ति नित्य आत्मा अस्ति सुखं अस्ति शुचिता—एवमादि। इति सर्वक्लेशोत्पादः॥ कतमो विपाकहेतुः। कुशला जातिः सुखो

सर्वज्ञः। सर्वशक्तिमान्। सर्वप्रेरकः। निग्रहानुग्रहकर्ता। नित्यः। इत्यादिर्बहुलक्षणः। न ह्यस्मदादिभिरनीश्वरै र्वक्तुं शक्यः। परं स तादृशोप्यपरीक्षणीयो नास्ति पूर्वैः परीक्षितत्वात्। तत्र यादृशं तेन जगद् निर्मितं तद् दृष्ट्वा तस्य सर्वज्ञता सर्वशक्तिमत्ता अयथार्था प्रतीयते। दृश्यते हि जगदिदं हीनप्रणीतभावेन प्रणीतं बहुदुःखमल्पसुखं क्षणभंगुरं। न हि कश्चित् समर्थो बुद्धिमान् कारुणिकस्तथा कुर्यात्। तत एव सहृदयः कश्चिदीश्वरस्य 'अपंडितता' प्रकटयन्नाह—

सृजति तावदशेषगुणाकरं पुरुषरत्नमलंकरणं भुवः।
तदपि तत्क्षणभंगि करोति चेदहह कष्टमपंडितता विधेः॥ इति॥

तथा च भवतु नाम कश्चिदीश्वरः। न वयं तं निवारयामः। प्रत्युत विपुलदुःखां तत्कृतां जगतीं दृष्ट्वा न तस्य सर्वज्ञतां सर्वशक्तिमत्वं दयालुतामनुग्रहकर्तृत्वं वा प्रतिश्रोतुं शक्नुमः। निग्रहकर्तृत्वमपि तस्य नोपपद्यते। कथं वा तदुपपद्यतां? जगति सज्जनानेव दुर्गतान् दृष्ट्वा कस्य तस्य निग्रहकरणव्यापारे परमनिर्घृणे भवेदास्था। ननु दुर्गताः स्वकृतं भुंजते। ईश्वरस्तु तेषां यथा कर्म फलदातेति। हन्त विषममुपन्यस्तं। यदि कर्मकर्ता स्वतन्त्रः स्यात् तदेश्वरः फलदाता कथमपि न्यायाधीशवत् निग्रहकरणेऽनपराधो भवेत्। तदेव तु नास्ति। सर्वप्रेरकः खलु भवतीश्वरः। तथोक्तं—

अज्ञो जन्तुरनीशोयमात्मनः सुखदुःखयोः।
ईश्वरप्रेरितो गच्छेत्स्वर्गं वा श्वभ्रमेव च॥ [सर्वदर्शनसंग्रह] इति॥

जानन्नपि जीवो चरत्यधर्मं न च चरति धर्मं तत्तस्येश्वरस्यैव प्रेरणा। तथा च भारते दुर्योधन वचनं—

जानामि धर्मं न च मे प्रवृत्ति
जानाम्यधर्मं न च मे निवृत्तिः।
केनापि दैवेन हृदिस्थितेन
यथा नियुक्तोऽस्मि तथा करोमि॥ इति॥

अपि च स कीदृशो बुद्धिमान् शक्तिमान् प्रेरयितुं सर्वजगतां समर्थो यो न सर्वदा कुशलाय प्रेरयति येन सुखिनः स्युः सर्वप्राणिनः प्रत्युतोदासीनवत् नानायोनिसमुत्पन्नान् विविधदुःखैः परिपच्यमानान् प्राणिनो दृष्ट्वा न तेषां परित्राणाय धावति। अपि चाव्यवस्थित ईश्वरः। माहेश्वराणां मते महेश्वर एव न तु भवत्यन्यः। भागवतानां मते विष्णुः न तु कश्चिदन्यः। परेषां तु नेश्वरो भवति जगतकृत् प्रत्युत ईश्वरी भवति तथा। इति सर्वमेव व्याकुलीभूतं दृश्यते। एवं व्याकुलीभाववशात् कलहायमानानां पराभिमतेश्वरवादप्रत्याख्यानपराणां परस्पराभ्याख्यानं तटस्थेष्वीश्वरवादवैमुख्यमेव

विपाकः। अकुशला जातिः दुःखो विपाकः॥ कतमः कारणहेतुः। सर्वधर्मा अन्योन्यमप्रतिघातका न च स्थापका न च स्थितिकाः (प्रत्युत क्षणं क्षणं विपरिवर्तमाना भवन्ति कारणहेतवः)॥

जनयति। तथा च भागवतानामीश्वरं विष्णुं दूषयन्त आहुर्माहेश्वराः— "विष्णुश्छलीद्वेषी ह्यविवेकी विशेषतः" [शिवपुराण, रुद्रसंहिता कुमारखण्ड] इत्यादि। उदाजह्रुश्च वृत्रवधबलिबन्धवालिवध-निरपराधपत्नीत्यागादयो दूषणानि। इदमतिकथाकल्पितं दूषणजातं निवारयितुमशक्यं। परं सुगतं विष्णोरवतारं प्रकल्प्य यादृशाभ्याख्यानं पौराणिकैः कृतं तदपनोदयितुं शक्यं। बौद्धपरंपराया ज्ञायते यत्सुगतो महासत्त्वो मानव एव परमेण प्रधानेन (=तपोबलेन) समन्वागतो लोकोत्तरेण ध्यानबलेन युक्तो प्रज्ञापारमितामुपेतः "बहुजनहिताय बहुजनसुखाय लोकानुकंपाय अर्थाय हिताय सुखाय देवमनुष्याणां" [विनयपिटक, महावग्ग] "आदिकल्याणं मध्ये कल्याणं पर्यवसानकल्याणं धर्मं" [विनयविटक, महावग्ग] देशयति स्म। न तु लोकवंचनाय तेन धर्म उपदिष्टः। पर पौराणिकाः वंचनाभ्याख्यानेन विष्णुत्वेन संमतमपि सुगतं अभ्याख्यापयन्ति। तथा चात्र केचन पौराणिकाः श्लोकाः—

देवासुरमभूद्युद्धं दिव्यमब्दशतं पुरा।
तस्मिन् पराजिता देवा दैत्यैर्ह्रादपुरोगमैः॥ ९॥
क्षीरोदस्योत्तरं कूलं गत्वाऽतप्यन्त वै तपः।
विष्णोराराधनार्थाय जगुश्चेमं स्तवं तदा॥ १०॥
स्तोत्रस्य चावसाने ते ददृशुः परमेश्वरं॥ ३५॥
तमूचुः सकला देवाः प्रणिपातपुरःसरं॥ ३६॥
त्रैलोक्यं यज्ञभागाश्च दैत्यैर्ह्रादपुरोगमैः।
हृता नो ब्रह्मणोऽप्याज्ञामुल्लंघ्य परमेश्वर॥ ३७॥
स्ववर्णधर्माभिरता वेदमार्गानुसारिणः।
न शक्यास्तेऽरयो हन्तुमस्माभिस्तपसावृताः॥ ३९॥
इत्युक्तो भगवांस्तेभ्यो मायामोहं शरीरतः।
समुत्पाद्य ददौ विष्णुः प्राह चेदं सुरोत्तमान्॥ ४१॥
मायामोहोऽयमखिलान् दैत्यांस्तान् मोहयिष्यति।
ततो वध्या भविष्यन्ति वेदमार्गबहिष्कृताः॥ ४२॥

—[विष्णुपुराणे, तृतीयांशे, १७ अध्यायः]

स्वल्पेनैव हि कालेन मायामोहेन तेऽसुराः।
मोहितास्तत्यजुः सर्वां त्रयीमार्गाश्रितां कथां॥ २३॥

[तत्रैव १८ अध्यायः] इति वैष्णवे।

८। विपाकचित्तस्य भवन्ति पंच हेतवः विना सर्वत्रगहेतुं। एवं चैत्ताः सर्वक्लेशाः पंचहेतुका व्यपहाय विपाकहेतुं। विपाकजरूपस्य विप्रयुक्तसंस्काराणां भवन्ति चत्वारो हेतवः। स्थापयित्वा संप्रयुक्तहेतुं सर्वत्रगहेतुं। क्लिष्टरूपस्य विप्रयुक्तसंस्काराणां चत्वारो हेतवः अन्तरेण संप्रयुक्तकहेतुं विपाकहेतुं। अन्ये ऽवशिष्टा श्चित्तचैतसिकधर्मा श्चतुर्हेतुकाः विना विपाकहेतुं सर्वत्रगहेतुं। अवशिष्टानामपरेषां चित्तविप्रयुक्तसंस्काराणां द्वौ हेतू त्रयो वा हेतवः विना संप्रयुक्त-सर्वत्रग-विपाकहेतून् सभागापूर्वहेत्वोरन्यतरं विना वा। अनास्रवचित्तसंप्रयुक्तानां धर्माणां भवन्ति त्रयो हेतवः। विहाय सभागहेतुं विपाकहेतुं सर्वत्रगहेतुं। अनास्रवचित्तस्य तच्चित्तजरूपस्य तच्चित्तविप्रयुक्तसंस्काराणां द्वौ हेतू सहभूहेतुः कारणहेतुश्चेत् ॥

ततः कलौ संप्रवृत्ते संमोहाय सुरद्विषां।
बुद्धो नाम्ना जिनसुतः कीकटेषु भविष्यति ॥२४॥
[भागवते, प्रथमस्कंधे, १६ अध्यायः] इति भागवते।
पुरा देवासुरे युद्धे दैत्यै र्देवाः पराजिताः।
रक्ष रक्षेति शरणं वदन्तो जग्मुरीश्वरं ॥
मायामोहस्वरूपो ऽसौ शुद्धोदनसुतो ऽभवत्।
मोहयामास दैत्यांस्तान् त्याजितान् वेदधर्मकं ॥
[अग्निपुराणे १६ अध्यायः] इत्याग्नेये।
पुनश्च वेदमार्गो हि निन्दितो नवमे भवे।
स्थापितं नास्तिकमतं वेदमार्गविरोधकृत् ॥
[शिवपुराणे रुद्रसंहितायां, कुमारखंडे] इति शैवे

एतेन पौराणिकवचनकलापेन एकतो बुद्धविषये पौराणिकानामज्ञानं प्रतीतं भवति परतो महत्या देवताया ईश्वरादिपदाभिधेयाया स्वोपकारपरापकाराभ्यां संप्रयुक्तो हीनपृथग्जनस्वभावोऽपि चक्षुर्गोचरो भवति। तादृशेश्वरस्य कृते सर्गे दुर्निवारैवानार्थपरंपरा। ततः सौगताः कमपि स्रष्टारं कर्मफलदातारं महेश्वरं न कल्पयन्ति। उपनिषद्वादिनोऽप्यस्मिन्नर्थे सौगतसहायका एव ईश्वरवादं खंडयन्तः [द्रष्टव्यान्यत्र ब्रह्मसूत्राणि २।२।३७-४१ सशांकरभाष्याणि] महदुपकुर्वन्ति। तस्मान्नेश्वरादि-कृतं जगदशेषं न वा सर्वं जगत्परदत्तफलानुभोगि। प्रत्युतः आत्मशरणोऽयं* आत्मनाथोऽयं** लोक: कर्मस्वको भवति कर्मदायादः कर्मबन्धुः कर्मप्रतिशरणः*** । उक्तमपि—

* महापरिनिब्बानसुत्ते—"अत्तदीपा विहरथ अत्तसरणा। धम्मदीपा धम्मसरणा अनञ्ञसरणा" इति।

** धम्मपदे—"अत्ता हि अत्तनो नाथो को हि नाथो परो सिया" इति।

*** कम्मविभंगसुत्तन्ते—"कम्मस्सका माणव सत्ता कम्मदायादा कम्मबन्धू कम्मपटिसरणा" इति।

६। चित्तचैतसिकधर्माणां चतुर्भ्यः प्रत्ययेभ्य उत्पादः। आसंज्ञिकसमापत्ते-निरोधसमापत्तेश्च त्रिभ्यः प्रत्ययेभ्य उत्पादो ऽन्तरेणालंबनप्रत्ययेन। चित्तविप्रयुक्त-संस्काराणां सर्वरूपिधर्माणां च द्वाभ्यां प्रत्ययाभ्यामुत्पादः विना समनन्तरप्रत्यय-मालंबनप्रत्ययं च। न हि कस्यचिद्धर्मस्य (केवलात्) एकस्मात् प्रत्ययाद् उत्पादः। अन्यधर्मबलाद् (हि भवति) उत्पादः॥

सुखस्य दुःखस्य न कोऽपि दाता
परो ददातीति कुबुद्धिरेषा।
स्वकर्मसूत्रप्र (? ग्र) थितो हि लोकः
कर्ताहमस्मीति वृथाभिमानः॥ इति॥

—[बोधिचर्यावतारपंजिका, ९।११९ टीकोद्धृतं, pp. 548-9]

प्रकृतिकारणवादे यावदंशे प्रकृतिः परिणामिनी तावदंशे सा स्कन्धान्तर्भूता। यावदंशे नित्या परिकल्पिता तावदंशे न सौगतसंमता। परमाणवोऽपि तथा परिणाम्यंशतो भवन्ति स्कन्धसमाः नित्यांशतो सर्वथैव सौगतानामसंमताः। स्कन्धसमः स्कन्धेष्वन्तर्भावयितुमर्हः परिवर्तनशीलः कश्चिदपि अशाश्वतानुच्छेदधर्मयुक्तोऽर्थो भवति सौगतैरप्रत्याख्येयः स्थापयित्वा निर्वाणं सर्वसंस्कृतधर्मभिन्नं। ततोऽत्र प्रकृतिकारणवादे परमाणुकारणवादे वर्तमानां नित्यतां प्रति विप्रतिपन्नानां सौगतानां भवति सर्वदा नित्यकूटस्थकारणवादनिराकरणाय प्रयत्नः। तथा चाह नागार्जुनः—

न कर्तव्यं भवेत्किंचिदनारब्धा क्रिया भवेत्।
कारकः स्यादकुर्वाणः शून्यतां प्रतिबाधतः॥
अजानमनिरुद्धं च कूटस्थं च भविष्यति।
विचित्राभिरवस्थाभिः स्वभावे रहितं जगत्॥

—[मध्यामिककारिका २४।५४-५५] इति।

धर्मकीर्तिस्तु "क्रमयौगपद्याभ्यामर्थक्रियाऽयोगादर्थक्रियासामर्थ्यलक्षणमतो निवृत्तमित्यसदेव स्यात्" [वाद-न्याय, पृष्ठ ७] इति कूटस्थहेतुवादं निराचकार। अत्र समासेनोक्तं व्याकुर्वन्नाह शान्तरक्षितः— "अक्षणिकत्वेनाभिमतस्य भावस्य क्रमेण तावदर्थक्रिया न युज्यते। कार्यनिर्वर्तनयोग्यस्य स्वभावस्य सदा सत्त्वात्। अन्यथा पश्चादपि न कुर्यात् पूर्वस्वभावाप्रच्युतः पुरावत्।...न चाप्यक्षणिकत्वेनोपगतस्य सकृत्कार्यमुत्पद्यमानमुपलभ्यते क्रमसंभवदर्शनात्। तदेवमक्षणिकः पदार्थः क्रमेण युगपद् वा न कांचिदप्यर्थक्रियामात्रामंशतोऽपि क्षमो निर्वतयितुमित्यसत्त्वमेवास्य।" इति। तार्किकाणां सोऽयं शिरःपीडाजनकोऽयं युक्तिवादो धर्मकीर्तिशान्तरक्षितजयन्तादिग्रन्थेभ्यो विस्तरेण विज्ञातव्यः। इतिदिक्॥

१०। एको धर्मः त्रिकसंनिपातजः स्पर्शः। (तेन) सह जायते वेदना॥ संज्ञा चेतना मनस्कारः छन्दः अधिमुक्तिः श्रद्धा वीर्यं स्मृतिः समाधिः प्रज्ञा उपेक्षा च चित्तसहोत्थानाः सह (चित्तेन) संसिद्ध्यन्ते। इत्येते धर्माः (सर्व)-चित्तसाधारणाः॥

११। त्रिधर्मसंनिपातजः स्पर्शः। कायचित्तानुभवो वेदना। विज्ञान-विशेषालंबना संज्ञा। (मानसं) कर्म चेतना। चित्ताविस्मरणं मनस्कारः। कर्तुकाम्यता च्छन्दः। चित्तानावरणमधिमुक्तिः। (श्रद्धानं) श्रद्धा। विविध-कृत्योद्योगो वीर्यम्। प्रत्ययदृढतया ऽविस्मरणं स्मृतिः। चित्तस्याचांचल्यं समाधिः। धर्मविवेकः प्रज्ञा। मनसो ऽनासंग उपेक्षा। (सा हि) वस्तुप्रत्ययो-त्थाना भवति॥

१२। चित्तधर्मसंप्रयोगेण भवति सर्वधर्मसिद्धिः। वेदना संज्ञा स्पर्शः चेतना मनस्कारः छन्दः अधिमुक्तिः स्मृतिः समाधिः प्रज्ञा—इत्येते दश महाभूमिका धर्माः। तत्कस्य हेतोः। सर्वचित्तसहोत्पादात्॥

१३। कतमः संप्रयोगः। एकालंबने संस्करणं नोपचयो नापचय इति संप्रयोगः॥

१४। दश क्लेशमहाभूमिकाः सर्वाकुशलचित्तसहजाः—आश्रद्ध्यं कौसीद्यं मुषितस्मृतिता चित्तविक्षेपः मोहः मिथ्यामनस्कारः मिथ्याधिमुक्तिः औद्धत्यं अविद्या मिथ्यासंस्कारः (=मिथ्याकृत्यं =मिथ्याकर्म)॥

१५। कतमदाश्रद्ध्यं। चित्तस्य धर्मे ऽनवतारः॥ कतमत् कौसीद्यं। कृत्येषु चित्तपरिश्रान्तिः॥ कतमा मुषितस्मृतिता। विस्मरणं॥ कतम-श्चित्तविक्षेपः। चित्तस्यैकाग्रताऽभावः॥ कतमो मोहः। वस्तुष्वनवबोधः॥ कतमो मिथ्यामनस्कारः। मार्गस्यास्मरणं॥ कतमा मिथ्याधिमुक्तिः। विपर्यासा-परित्यागः॥ कतमदौद्धत्यं। चित्तास्थैर्यं॥ कतमा अविद्या। त्रैधातुकम-

१०-१२ इतः परिच्छेदसमाप्तिं यावत् चत्वारिंशत्संख्यानां चैतसिकानामुद्देशनिर्देशः। कोशनिर्दिष्ट-संख्यातस्त एते न्यूना मन्ये उपलक्षणार्थं पठिता न तु इयन्त एवेति निर्धारणार्थम्। तत्रापि इह चित्त-संप्रयुक्ता धर्मा एवनिर्दिष्टाः। विप्रयुक्तास्तु सप्तदश चरमपरिच्छेदे परिगणिताः। तेषु चैत्तधर्मेषु इन्द्रियविषयविज्ञानानां त्रयाणां संनिपातात् संयोगाद् भवति स्पर्शः। वेदना नाम सुखस्य=कायिकस्य अनुकूलानुभवस्य, सौमनस्यस्य=मानसिकस्य अनुकूलानुभवस्य, दुःखस्य=कायिकस्य प्रतिकूलानुभवस्य,

ज्ञानं ॥ कतमो मिथ्यासंस्कारः (=मिथ्याकृत्यं =मिथ्या कर्म)। कुशलधर्मेष्व-नवस्थितिः ॥

१६। दश परित्तक्लेशभूमिकाः। द्वेषः उपनाहः म्रक्षः प्रदाशः माया शाठ्यं मात्सर्यं ईर्ष्या मानः महामानः ॥

१७। कतमो द्वेषः। क्रोधेन चित्तचलता ॥ कतम उपनाहः। मनसो विषक्ता (=वैरानुबन्धिनी) स्थितिः ॥ कतमो म्रक्षः। पापवस्तुगोपनं ॥ कतमः प्रदाशः। अधर्मवस्तुग्रहणे त्वरा न च परित्यागः ॥ कतमा माया कायवचनाभ्यां जनवंचनं ॥ कतमत् शाठ्यं। चेतसः कुटिलाग्रहः ॥ कतमद् मात्सर्यं। वित्तस्य स्नेहभयाद् (दानकर्मणि) अप्रवृत्तिः ॥ कतमा ईर्ष्या। परसंपद्दर्शनादसहिष्णुता ॥ कतमो मानः। अधमेष्वात्मोत्कर्षः। उत्कृष्टेष्वात्मसमता ॥ कतमो महामानः। समेषु महानहमिति। महत्सु ज्येष्ठोऽहमिति ॥ एता दश क्लेशभूमयो मनोविज्ञानसंप्रयुक्ता न तु पंचविज्ञान (-संप्रयुक्ताः) भवन्तीति परित्तभूमयः ॥

१८। एतेषु सप्त क्लेशाः कामधातुप्रतिसंयुक्ताः। शाठ्यं कामधातु (-प्रतिसंयुक्तं) ब्रह्मलोक (-प्रतिसंयुक्तं) च। मानमहामानौ त्रिधातु-प्रतिसंयुक्तौ ॥

दौर्मनस्यस्य=मानसिकस्य प्रतिकूलानुभवस्य, कायचित्तयोरनुकूलप्रतिकूलोभयभेदहीनाया उपेक्षायाश्च वेदनीयता। निर्विकल्पा=निर्निमित्ता=निर्विशेषा बुद्धि र्हि विज्ञानं, सेयं बुद्धिः सविकल्पा=सनिमित्ता=सविशेषा भवति संज्ञा। तथोक्तं—"संज्ञा निमित्तोद्ग्रहणात्मिका" इति [कोश १।१४]। चेतना नाम कर्मापरपर्याया क्रियापरपर्याया वा प्रवृत्ति र्मनसः। मनस्कारो नाम तेषां तेषां धर्माणां पुनःपुनर्मनसिकरणं येन विस्मरणं न भवेदिति। छन्दो नाम अभिलाषः। अधिमुक्तिः सद्विषया भवति। अधिमोक्षः दृढनिश्चयः दृढविश्वासःऽविचलाभिनिवेशः—इति पर्यायाः। श्रद्धा चित्तप्रसादः मनसः कलुषराहित्यं। वीर्यमुत्साहः। स्मृतिः चित्तस्योपस्थितिः। समाधिः एकाग्रता। प्रज्ञा सदसद्विवेकबुद्धिः। उपेक्षा तटस्थता मध्यस्थता—इति पर्यायाः। आश्रद्धयं श्रद्धाविपरीतता। कौसीद्यं नाम वीर्यविरोधीधर्मः आलस्यं अनुत्साहः। मुषितस्मृतिता स्मृतिहीनता। चित्तविक्षेपः असमाहितचित्तता। मोहः मुह्यति बोद्धुं न प्रभवति—इति मोहः। मिथ्यामनस्कारः मनसि-करणीयस्य यत् न मनसिकरणं। मिथ्याधिमुक्तिः मिथ्याधिमोक्षः असत्याग्रहः वितथाभिनिवेशः। औद्धत्यं चित्तभ्रान्तता। अविद्यामोहौ पर्यायसमावपि विभज्यनिर्दिष्टौ। तयोरत्र मात्राभेदो न स्वरूप-भेदोऽनवबोधस्योभयत्र समानत्वात्। मिथ्यासंस्कारः=मिथ्याकृत्यं=मिथ्याकर्म नाम यत्पुण्यविषये प्रमत्तभावः मृषानुशोचनं। द्वेषः मैत्रीविरोधी सत्त्वानामपकारको धर्मविशेषः। क्रोधद्वेषौ पर्यायसमौ।

१९। दश कुशलमहाभूमिकाः। अलोभः अद्वेषः श्रद्धा प्रश्रब्धिः अप्रमादः वीर्यं उपेक्षा अविहिंसा ह्रीः अपत्रपा॥

२०। कतमो ऽलोभः। स्वपरकायसंपत्तावरागो ऽस्वार्थश्च॥ कतमो ऽद्वेषः। सत्त्वपक्षासत्त्वपक्षयोरव्यापादचित्तोत्पादः॥ कतमा श्रद्धा। ज्ञाते यथाभूतवस्तुनि चित्तसंप्रसादः॥ कतमा प्रश्रब्धिः। चित्तकुशलता दौष्ठुल्य- (=गुरुत्व =स्त्यानमिद्ध) परित्यागेन (चित्तस्य) लघुभूतता शीतीभूतता॥ कतमो ऽप्रमादः। चित्तस्य कुशलधर्मप्रतिसंयोगः॥ कतमद् वीर्यं। कुशलधर्मोत्साहः॥ कतमा उपेक्षा। सर्वधर्मेष्वप्रतिष्ठा॥ कतमा अविहिंसा। सर्वसत्त्वेषु कायवाग्मनोभिरनपकारः॥ कतमा ह्रीः। आत्मकृतपापकृत्ये लज्जा॥ कतमा अपत्रपा। लोकेषु अकरणीयकरणे (लज्जना) अपत्रपा॥ इत्येते दशधर्माः सर्वकुशलचित्तसंप्रयुक्ता भवन्तीत्युच्यन्ते महाभूमिकाः॥

२१। त्रीण्यायतनानि। रागायतनं अरागायतनं रागारागायतनं च॥ रागायतने मैथुनकामः मात्सर्यं लोभः तृष्णा—इत्येवमादिक्लेशानामुत्पादः।

क्रोधः=कोपः=क्षोभविशेषः स हृदि विनिगूढो द्वेषः। प्रकाशतां गतः क्रोधः। उपनाहो द्वेषस्य स्थिरता "वैर बाँधना"—इति भाषा। म्रक्षशाठ्ययो र्व्याख्या तयोर्भेदाभेदनिदर्शनेन कर्तव्या। पापात्मा हि स्वात्मानं पापधर्मयुक्तं यदा प्रच्छाद्य तं पुण्यात्मरूपेण दर्शयति तदा तस्य सेयं चित्तवृत्तिः कदाचित् म्रक्षपदेनाभिधीयते कदाचित् शाठ्यपदेन। तत्र पापप्रच्छादने निरता चित्तवृत्ति र्यदा युक्तिचातुर्यं विनैव पापं प्रच्छादयति तदा सा म्रक्ष इत्युच्यते। यदा तु सा युक्तिचातुर्यसहिता पापं प्रच्छादयति तदा सा शाठ्यमित्युच्यते। उभयत्र पापप्रच्छादनं। एकत्र युक्तिरहितं परत्र युक्तिसहितमितिभेदः। प्रदाशः चंडता। माया वंचना "ठगी" इति भाषा। मात्सर्यं कृपणता "कंजूजी-मक्खीचूसी"—इति भाषापर्यायौ। ईर्ष्या चित्तव्यारोषः "डाह" इति भाषा। अलोभः उत्सर्गवृत्तिः। अद्वेषः मैत्री। श्रद्धाः प्रसादः। प्रश्रब्धिः कायचित्तयोः कर्मण्यता। अप्रमादः सावधानता। वीर्यं उत्साहः। उपेक्षा अनासक्तिः। अविहिंसा अहिंसा सत्त्वमैत्री। ह्रीः धर्मभीरुपुद्गलानां मनसि वर्तमाना लज्जा। अपत्रपा लोकापवादभीरुपुद्गलानां मनसि वर्तमाना लज्जा।

अभिधर्मामृते चैत्ताश्चत्वारिंशद् हि संख्यया।
कोशे षडधिका एकादश ज्ञेयाः समुच्चये॥
द्वादश त्वधिकाः ख्यातास्तेऽभिधर्मार्थसंग्रहे।
उपलक्षणपरा तेन गणनेयं प्रतीयते॥

अरागायतने द्वेषकलहेर्ष्यादीनां क्लेशानामुत्पादः । रागारागायतने ऽविद्यामाह-मदमानादयः क्लेशा उत्पद्यन्ते ॥

२२। सर्वसंयोजनक्लेशानां त्रिषु विषेषु संग्रहः। तत्कस्य हेतोः। तेषां त्रयाणामकुशलमूलत्वात्। सर्वसंयोजनक्लेशानां त्रिभिरेतै विषैरुत्पादः। एतानि छिन्दन्ति त्रीणि कुशलमूलानि क्लेशाय विक्षेपाय प्रभवन्ति त्रैधातुकानां सत्त्वानामिति त्रिविष—संग्रहः ॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे संस्कारनिर्देशो नाम षष्ठो बिन्दुः ॥]

सप्तमो बिन्दुः

प्रतीत्यसमुत्पादः

१। द्वादश प्रत्ययाः। अविद्या संस्काराः विज्ञानं नामरूपं षडायतनं स्पर्शः वेदना तृष्णा उपादानं भवः जातिः जरामरणं॥

२। एते द्वादश प्रत्यया त्रिविधा भवन्ति। क्लेशः कर्म दुःखं च॥ क्लेश त्रिविधः। अविद्या तृष्णा उपादानं च॥ द्विविधं कर्म। संस्काराः भवश्च॥ सप्तविधं दुःखं। विज्ञानं नामरूपं षडायतनं स्पर्शः वेदना जाति जरामरणं च॥ द्वौ (प्रत्ययौ) अतीतसंगृहीतौ। द्वौ (प्रत्ययौ) अनागतसंगृहीतौ। अष्टौ (प्रत्ययाः) प्रत्युत्पन्नसंगृहीताः॥

३। क्लेश कर्महेतुः। कर्म दुःखहेतुः। दुःखं क्लेशहेतुः। क्लेशः क्लेशहेतुः। क्लेशः कर्महेतुः। कर्म दुःखहेतुः। दुःखं दुःखहेतुः। इत्येवं क्रमेणोत्पादः॥

४। अतीताविद्यासहकृतसर्वक्लेशसंप्रयुक्ता भवत्यविद्या॥ एतां प्रतीत्य क्रियते कर्म। कर्मकरणाद् भवति लोकफलं [1] इत्युच्यते संस्कारः॥ एतान् संस्कारान् प्रतीत्य संक्लिष्टं चित्तं लभते कायेन्द्रियविज्ञानानि। तथाहि। वत्सः विजानाति मातरं। इति विज्ञानं॥ एतद्विज्ञानसहजाश्चत्वारो ऽरूपिस्कंधाः (तत्-) संतानजं चापि रूपम्—इति नामरूपं॥ चक्षुरादीन्द्रियगोचराश्रयं भवति षडायतनं॥ इन्द्रियविषयविज्ञानानां संनिपाताद् भवति स्पर्शः॥ स्पर्शाज्जायते वेदना—इति वेदना॥ वेदनासंगेन भवति तृष्णा॥ तृष्णायाः क्लेशेणोद्यम इत्युपादानं॥ उद्यमेन करोति कर्मेति भवः॥ अनागतफलमुच्यते जातिः॥ जातिरुत्पादयति दुःखमपरिमेयमिति जरामरणं॥

---

१ अविद्यादयो द्वादशप्रत्ययाः संसारचक्रस्यांगभावेन प्रवर्तन्ते। सौगतसमयानुमता अपि ते सर्वैरनुमन्तव्या न प्रत्याख्यातव्या इति शंकराचार्यः। तथा चाह—यद्यपि भोक्ता प्रशासिता वा कश्चिच्चेतनः संहंता स्थिरो नाभ्युपगम्यते तथाप्यविद्यादीनामितरेतरकारणत्वादुपपद्यते लोकयात्रा। तस्यां चोपपद्यमानायां न किंचिदपरमपेक्षितव्यमस्ति। ते चाविद्यादयः—अविद्या संस्कारः विज्ञानं नामरूपं

५। पुनः खलु न जानात्यविद्या चत्वारि सत्यानि। अध्यात्मबहिर्धा धर्मान् अतीतानागतप्रत्युत्पन्नबुद्धधर्मान् सर्वहेतुप्रत्ययान् एवंभूतान् विविधान् सत्यधर्मान् न जानातीत्युच्यते ऽविद्या॥

६। मूढः पुद्गल श्चरति त्रिविधां चर्यां। शुभचर्यां अशुभचर्यां अक्षोभ्यचर्यां॥ कतमा शुभाचर्या। यया प्राप्यते कुशलफलं॥ कतमा अशुभचर्या। यया प्राप्यते ऽकुशलफलं॥ कतमा अक्षोभ्यचर्या। रूपारूपधातूपपत्तिः॥

७। पुनः खलु दानं शीलं ध्यानं (नाम शुभचर्या)॥ दानं कतमत्। दानं द्विविधं। प्रथममामिषदानं द्वितीयं धर्मदानं॥ पंचविधं शीलग्रहणं। गृह्णाति चेच् छीलं यावदन्तं। व्यवदानयत्यकुशलचित्तमलम्। सर्वदा स्मृतः, संप्रजन्यः, न गवेषयन्ति लोकफलम्॥ ध्यानं (नाम) अशुचिभावना आनापानादिस्मृतिः सर्वसास्रवकुशलसमाधिधर्माः॥ इति शुभचर्या॥

८। अशुभचर्या (पुनः) कतमा। त्रीण्यकुशलमूलानि दशाकुशलकर्मपथादयो विविधानि पापानीत्युच्यते ऽशुभचर्या॥

अक्षोभ्याचर्या (पुनः) कतमा। प्रथमध्यानाद् यावत् नैव संज्ञानासंज्ञा(यतन) समाधिरित्युच्यते ऽक्षोभ्यचर्या॥

९। त्रैहेतुकसास्रवविज्ञानमुपादाय प्रथमाद् यावत् सप्तमं भवम्—इत्युच्यते विज्ञानं। विज्ञानाद् भवति नामरूपं। वेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञानस्कंधा इति नाम। चत्वारि महाभूतानि तत्कृतं रूपं चेति रूपं। नामरूपाज्जायते षडायतनं। षडायतनाज्जायते स्पर्शः। स्पर्शः षड्विधः कायोत्थप्रतिघ-मानसोत्थाधिवचन (-भेदेन) द्विप्रकारः। षड्विज्ञानविकल्पहेतोः षड्विधः स्पर्शः॥

षडायतनं स्पर्शः वेदना तृष्णा उपादानं भवः जाति जरामरणं शोकः परिदेवना दुःखं दुर्मनस्ता—इत्येवंजातीयका इतरेतरहेतुकाः सौगतेसमये क्वचित्संक्षिप्ता निर्दिष्टाः क्वचित् प्रपंचिताः। सर्वेषामप्ययमविद्यादिकलापोऽप्रत्याख्येयः। [ब्रह्मसूत्रशारीरिकभाष्यं २.२.१९ सूत्रे]॥

९ प्रथमाद् यावत् सप्तमं भवमिति। स्रोतआपन्नस्य विज्ञानसंतानः यावत् सप्तमं भवं प्रवर्तते न तत उत्तरं। तथाचोक्तं गाथायाम्—

ये अरियसच्चानि विभावयन्ति गंभीरपञ्ञेन सुदेसितानि।
किंचापि ते होन्ति भुसप्पमत्ता न ते भवं अट्ठमं आदियन्ति॥ [सुत्तनिपात-रतनसुत्ते]

इति। पृथग्जनानां विज्ञानसंतानस्य भवप्रवृत्ति र्न संख्यातुं शक्यते। ते हि स्वकृतकुशलाकुशलकर्मवशाद् विविधेषु योनिषु संसरन्तः उच्चावचभवोपपत्तिं प्रतिलभन्ते॥

१०। स्पर्शाज्जायते ऽनुनयः नानुनयः नानुनयननानुनयः। (त्रिभ्य एभ्यः) त्रिविधा वेदना। दुःखा सुखा अदुःखासुखा। दुःखा वेदना कतमा। द्वेषहेतु (द्वेष-) हेतुका। सुखा वेदना कतमा। रागहेतुः (राग-) हेतुका। अदुःखासुखा वेदना कतमा। अविद्याहेतुर् (अविद्या) हेतुका॥

११। सुखस्योत्पादः सुखस्य स्थितिः असुखस्य भंग इत्युच्यते सुखा वेदना। दुःखस्योत्पादः दुःखस्य स्थितिः अदुःखस्य भंग इत्युच्यते दुःखा वेदना। न ज्ञानात्यसुखं ज्ञानकाले सुखं चेत्युच्यते ऽदुःखासुखा वेदना॥

१२। (वेदनया) जायते त्रिविधा तृष्णा। कामतृष्णा रूपतृष्णा अरूपतृष्णा। गवेषणा-ऽतृप्तिलक्षणया तृष्णया जायते चतुर्विधमुपादानं। कामोपादानं दृष्ट्युपादानं शीलोपादानं आत्मोपादानं॥

१३। कामधातुप्रतिसंयुक्ता अपहाय द्वादशदृष्टीः सर्वे ऽन्यक्लेशा इति कामोपादानं। चतस्रो मिथ्यादृष्टय इति दृष्ट्युपादानं। तैर्थिकशीलग्रहणं तैर्थिकमार्गान्वेषणमिति शीलोपादानं। रूपारूपधातुप्रतिसंयुक्ता अपहाय चतुर्विंशति दृष्टीः सर्वे ऽन्यक्लेशा इत्यात्मोपादानं॥

१४। चतुर्भ्य उपादानेभ्यो जायते सर्वबन्धनहेतुकर्मायतनं (यदुच्यते) त्रिविधो भवः कामभवः रूपभवः आरूप्यभव इति॥ भवाज्जाता पंचस्कंधोपलब्धि-रुच्यते जातिः॥ विकारक्षयदुःखं हि जरा। जरा द्विविधा। एका ह्रासरूपा जरा। अपरा वयःपरिणामरूपा जरा॥ मरणं द्विविधं। स्वयं मरणं (=कालमरणं) पर (कृतेन) आघातेन मरणं (=अकालमरणं) च॥

---

१३ द्वादशदृष्टीरिति। कामधातौ दुःखसत्यदर्शनहेयाः पंच दृष्टयः। तथा हि। सत्कायदृष्टिः अन्तग्राहदृष्टिः मिथ्यादृष्टिः दृष्टिपरामर्शः शीलव्रतपरामर्शः। मिथ्यादृष्टिः दृष्टिपरामर्शश्चेति द्वे दृष्टी न केवलं दुःखसत्यदर्शनहेये प्रत्युत समुदयनिरोधमार्गसत्यदर्शनहेये अपि भवतः। एवमेतत्त्रिविधसत्य-दर्शनभेदेन तयोः संख्या षट्। पूर्वं दुःखदर्शनहेया दृष्टयः पंचेति संभूय एकादश। तत्र शीलव्रत-परामर्शो यो दुःखसत्यदर्शनहेयतया गणितः स मार्गसत्यदर्शनहेयोऽपि भवतीति तदस्य भेदान्तरं गृहीत्वा पूर्वै रेकादशभेदैः सह कामधातुप्रतिसंयुक्तदृष्टीनां संख्या द्वादश भवति। मूलपंचदृष्टीनां-सत्यदर्शनाश्रयोऽयं विस्तरः। चतुर्विंशतिदृष्टीरिति। यथा कामधातौ द्वादशदृष्टयः संख्याताः तथैव रूपधातावपि द्वादश विज्ञातव्याः। तथैव चारूप्यधातावपि द्वादशैव। इत्येवंसंभूय चतुर्विंशतिर्दृष्टिभेदा रूपारूप्यधातुप्रतिसंयुक्ता भवन्ति। मूलपंचदृष्टीनां सत्यदर्शनाश्रयविस्तरस्य धातुभेदेनायं प्रपंचः॥

१५। प्राप्तिः (अत्र संसारे) शोकदौर्मनस्यपरिदेवनोपायासदुःखानां। शोकः कतमः। मनसोऽनादेयेऽनभीष्टे वस्तुन्यागते मनस्ताप उच्यते शोकः। परिदेवनं कतमत्। रोदनं विविधं विलप्य रोदनमुच्यते परिदेवनं। दुःखं कतमत्। कायक्लेश उच्यते दुःखं। दौर्मनस्यं कतमत्। मनःक्लेश उच्यते दौर्मनस्यं। उपायासः कतमः। राजपुरुषद् जलाद् अग्नेश्चौरादे विविध आतंकः (तथाभूतं) अन्यत् कारित्रं चेत्युच्यते उपायासः॥

१६। एवमपरिमेयस्य दुःखस्कन्धस्योदयो भवत्यविद्यादीन्प्रतीत्य। एतेषां प्रत्ययानां निरोधे सर्वविपाकफलस्य भवति निरोधः। एवमपरिमेयस्य दुःखस्कन्धस्योदयो निरुध्यते॥

१७। षड्विधयोगेन पुद्गलकायावाप्तिः। षड्विधाः कतमे। चत्वारि महाभूतानि आकाशं विज्ञानं। पृथिवी आपः तेजः वायुः (इति चत्वारि भूतानि)। त्रीणि महाभूतानि रूपवन्ति पृथिवी आपः तेजश् (च) तुलनीयानि दीर्घह्रस्वखरमृदूनि (च)। वायुः (वातीति)। वायुप्रकार एकविधः। चत्वारि महाभूतानि नित्यमभेदेन सह (स्थितानि)। खरलक्षणा पृथिवी। स्नेहलक्षणा आपः। उष्णतालक्षणो ऽग्निः। ईरणलक्षणो वायुः। बाह्यचतुर्महाभूतनिष्पन्नानि भवन्ति चत्वार्यध्यात्मिकानि महाभूतानि। रूपे ऽवकाशः चक्षुर्विज्ञानप्रत्ययः आभ्यन्तरो बाह्यश्चेत्युच्यते आकाशं। पंच विज्ञानानि सास्रवमनोविज्ञानं चेति विज्ञानं॥

१८। जातो लोकः षड्विधो (भवति)। (तत्र पुद्गले भवति), खरायता पृथिवी। जलं स्निग्धं। अग्निः पूतिगन्धदहनः। वायुरीरणः आसनोत्थानगतिकर्मकः। जातिवृद्धिहेतुकमाकाशं। पेयखाद्यपरिणामको वायुः धारण(कर्मा)। विज्ञानं (यद्-) बलेन भवति जीवितम् इति पुद्गलः॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे प्रतीत्यसमुत्पादनिर्देशो नाम सप्तमो बिन्दुः॥]

अष्टमो बिन्दुः

परिशुद्धेन्द्रियाणि

१। रागद्वेषमोहैश्चित्तसंप्रयोगो नाम क्लेशः स उच्यते संयोजनं। (तत्-) परिहातुकामस्य त्रिविधं (भवति प्रहाणं)। विष्कंभण(-प्रहाणं)। (तदंग-) प्रहाणं। प्रज्ञया समुच्छेद(-प्रहाणं) च॥ विष्कंभण(-प्रहाणं) कतमत्। अप्राप्ते ऽनास्रवचित्ते शीलग्रहणभावनभ्यां स्थापयति रागद्वेषमोहान् चित्तं भवत्यनुपादानमिति विष्कंभण(प्रहाणं)॥ (तदंग) प्रहाणं कतमत्। प्राप्य ध्यानसमाधिं परित्यजति कामदुश्चरितमकुशलधर्मांश्चेति (तदंग) प्रहाणं॥ प्रज्ञया समुच्छेदप्रहाणं कतमत्। प्रबुद्धमते दुःखमालंब्य भावयतः (क्लेश-) समुच्छेद इति (प्रज्ञया) समुच्छेद(प्रहाणं)। यथा विष्कंभण(काले) यथा वा (तदंग) प्रहाणकले (चित्तस्य) विशुद्धि र्नापि वा विशुद्धिः (न तथा समुच्छेद-प्रहाणकाले)। अनास्रवप्रज्ञया प्रहाणं तु विशुद्धिरेव॥

२। द्वाविंशतिरिन्द्रियाणि। (तत्र) बाह्यायतनानि (षोडश)। पुरुषे-न्द्रियं स्त्री० जीवित० दुःख० सुख० दौर्मनस्य० सौमनस्य० उपेक्षा० श्रद्धा० स्मृति० समाधि० प्रज्ञा० आज्ञास्यामि० आज्ञा० आज्ञातावीन्द्रियं। अध्यात्मिकानि षडिन्द्रियाणि यथा पूर्वमुक्तानि॥ पुंलक्षणं पुरुषविज्ञानमिति पुरुषेन्द्रियं। स्त्रीलक्षणं स्त्रीविज्ञानमिति स्त्रीन्द्रियं। त्रैधातुकजीवनलक्षणमिति जीवितेन्द्रियं। पंच*विज्ञानसंयुक्ता सुखा वेदनेति सुखेन्द्रियं। पंचविज्ञानसंप्रयुक्ता दुःखा वेदनेति दुःखन्द्रियं। मनोविज्ञानसंप्रयुक्ता सुखा वेदनेति सौमनस्येन्द्रियं। मनोविज्ञान-संप्रयुक्ता दुःखा वेदनेति दौर्मनस्येन्द्रियं। षड्विज्ञानसंप्रयुक्ता अदुःखाऽसुखा वेदनेत्युपेक्षेन्द्रियं। सर्वकुशलधर्मेषु श्रद्धानमिति श्रद्धेन्द्रियं। एवं वीर्य-स्मृति-समाधि-प्रज्ञेन्द्रियाणि। दृढश्रद्धादृढधर्ममार्गसंग्राहकाणि अनास्रवाणि नवेन्द्रियाणी-

---

२ उद्देशे पूर्वं दुःखस्य ततः सुखस्य पाठः। लक्षणकरणे तु पूर्वं सुखं लक्षितं परस्ताद् दुःखं लक्षितं। तत्र सुखलक्षणे पंच*विज्ञानेति वक्तव्ये षड्विज्ञानेति पाठो ऽपपाठः। अपि चोद्देशे पूर्वं दौर्मनस्यं ततः सौमनस्यं। लक्षणकरणे तु तयो र्विपर्यासः। एतादृशस्खलनानि चीनभाषान्तरे सुलभानि॥

स्याज्ञास्यामीन्द्रियं। श्रद्धाविमोक्षदर्शनमार्गसंग्राहकाणि अनास्रवाणि नवेन्द्रियाणी-त्याज्ञेन्द्रियं। अशैक्षमार्गसंग्राहकाणि अनास्रवनवेन्द्रियाणि आज्ञातावीन्द्रियं॥

३। इन्द्रियार्थः कतमः। बलवत्त्वं पटुत्वं चेति इन्द्रिय(ार्थः)। षडुपलब्धि-पुरुषस्त्रीजीवितेन्द्रियाणि नव लोकधातौ बलवन्ति पटूनि च। पंच वेदनेन्द्रियाणि (सुखं सौमनस्यं दुःखं दौर्मनस्यमुपेक्षा चेति) क्लेशोत्पादे बलवन्ति पटूनि च। श्रद्धादिपंचेन्द्रियाणि कुशलधर्मेषु बलवन्ति पटूनि च। त्रीण्यनास्रवाणीन्द्रियाणि (आज्ञास्यामि-आज्ञा-आज्ञातावी चेति) मार्गप्राप्तिहेतुत्वान्मार्गे बलवन्ति पटूनि च। सर्वेन्द्रियाणां पृथक्पृथक् स्वं बलं भवति पाटवं च॥

४। द्वाविंशतीन्द्रियेषु कति कामधातुप्रतिसंयुक्तानि कति रूपारूप्यधातु-प्रतिसंयुक्तानि कत्यप्रतिसंयुक्तानि॥ चत्वारीन्द्रियाणि कामधातु प्रतिसंयुक्तानि। पुरुषस्त्रीदुःखदौर्मनस्येन्द्रियाणि॥ पंचेन्द्रियाणि कामरूपधातुप्रतिसंयुक्तानि। चक्षुःश्रोत्रघ्राणजिह्वाकायेन्द्रियाणि॥ सास्रवे सुखसौमनस्येन्द्रिये कामरूपधातु-प्रतिसंयुक्ते॥ सास्रवाणि उपेक्षामनोजीवितेन्द्रियाणि श्रद्धादीनि च पंचेन्द्रियाणि सकलत्रिधातुप्रतिसंयुक्तानि। अनास्रवाणि मन इन्द्रियमुपेक्षेन्द्रियं सुखसौमन-स्येन्द्रिये श्रद्धादीनि पंचेन्द्रियाणि अप्रतिसंयुक्तानि। एतानि नवेन्द्रियाणि त्रिभिरनास्रवेन्द्रियैः आज्ञास्यामीन्द्रियाज्ञेन्द्रियाज्ञातावीन्द्रियैः सह(ाधिष्ठानानि)॥

५। द्वाविंशतीन्द्रियेषु कत्युपात्तानि कत्यनुपात्तानि। सुखादिपंचेन्द्रियाणि श्रद्धादिपंचेन्द्रियाणि मन इन्द्रियं त्रीण्यनास्रवेन्द्रियाणि च भवन्त्यनुपात्तानि। अवशिष्टान्यन्यानीन्द्रियाणि भवन्ति उपात्तानि वा अनुपात्तानि वा॥

६। द्वाविंशतीन्द्रियेषु कति कुशलानि कत्यकुशलानि कत्यव्याकृतानि। अष्टाविन्द्रियाणि कुशलानि श्रद्धादीनि पंच त्रीणि चानास्रवाणि। अष्टावव्याकृतानि चक्षुरादिपंचेन्द्रियाणि पुरुषस्त्रीजीवितेन्द्रियाणि च। षष्ठं (मन इन्द्रियं) विवेक्ष्य-माणं। मन इन्द्रियं सुखादीनि पंच वेदनेन्द्रियाणि भवन्ति कुशलानि वा अकुशलानि वा अव्याकृतानि वा॥

---

२ अनास्रवाणि नवेन्द्रियाणीति। मनः सुखं सौमनस्यमुपेक्षा श्रद्धा वीर्यं स्मृतिः समाधिः प्रज्ञा चेति। तथा च वक्ष्यति "एतानि नवेन्द्रियाणि त्रिभिरनास्रवेन्द्रियैः ...सह(ाधिष्ठानानि)"—इति [८।४]॥

३ षडुपलब्धि—इति। षड्विज्ञानोपलब्धिरित्यर्थः। षण्णां रूपशब्दगन्धरसस्प्रष्टव्यधर्मविषयाणां यानि षड् विज्ञानानि तेषामुपलब्धिरिति यावत्॥

७। द्वाविंशतीन्द्रियेषु कति सास्रवाणि कत्यनास्रवाणि। श्रद्धादीनि पंच सुखं सौमनस्यमुपेक्षा मनश्च भवन्ति सास्रवाणि वा अनास्रवाणि वा। पश्चिमानि त्रीण्येकधानास्रवाण्येव। दशेन्द्रियाणि सास्रवाणि चक्षुः श्रोत्रं घ्राणं जिह्वा कायः पुरुषः स्त्री जीवितं दौर्मनस्यं दुःखं चेति ॥

८। त्रियोनिजातिः प्रतिलभते द्वे इन्द्रिये कायेन्द्रियं जीवितेन्द्रियं च। औपपादुकजातेः षट् सप्त अष्टौ वा (इन्द्रियाणि। तथाहि।) अलिंगानां षट्। एकलिंगानां सप्त। द्विलिंगानामष्टौ चक्षुरादीनि पंच जीवितस्त्रीपुरुषेन्द्रियाणि च। अवशिष्टानामिन्द्रियाणां क्रमेण प्रतिलाभः। रूपधातौ प्रथमं षडिन्द्रियाणां प्रतिलाभः पंचानां वेदनेन्द्रियाणां जीवितेन्द्रियस्य च। अरूपधातौ प्रथमं केवलस्य जीवितेन्द्रियस्य प्रतिलाभः ॥ कामधातौ अव्याकृतचित्तस्य (पुद्गलस्य) क्रममृत्यौ (इन्द्रियाणि निरुध्यन्ते) चत्वारि। अष्टौ वा। नव वा। दश वा ॥ अकुशलचित्तस्य मृत्यौ नव। त्रयोदश वा। चतुर्दश वा। पंचदश वा ॥

९। द्वाविंशतीन्द्रियेषु कति सत्यदर्शनहेयानि कति भावनाहेयानि कत्यहेयानि। चत्वारि इन्द्रियाणि सत्यदर्शनहेयानि वा भावनाहेयानि वा अहेयानि वा। (कतमानि चत्वारि।) मनःसुखसौमनस्योपेक्षेन्द्रियाणि। दौर्मनस्येन्द्रियं सत्यदर्शनहेयं वा भावनाहेयं वा। श्रद्धादीनि पंचेन्द्रियाणि भावनाहेयानि वा अहेयानि वा। त्रीण्यनास्रवेन्द्रियाणि अहेयानि। अवशिष्टानीन्द्रियाणि भावनाहेयानि ॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे परिशुद्धेन्द्रियनिर्देशो नामाष्टमो बिन्दुः ॥]

नवमो बिन्दुः

अनुशयाः*

१। अष्टानवतिरनुशयाः द्विधा प्रहीयन्ते। सत्यदर्शनेन प्रहीयन्ते भावनया च प्रहीयन्ते। अष्टाविंशति दुःखदर्शनेन प्रहीयन्ते। एकोनविंशतिः समुदयदर्शनेन प्रहीयन्ते। एकोनविंशति निरोधदर्शनेन प्रहीयन्ते। द्वाविंशति मार्गदर्शनेन प्रहीयन्ते। दश भावनया प्रहीयन्ते॥

२। कामधातुप्रतिसंयुक्ताः दुःखदर्शनेन प्रहीयन्ते दश अनुशयाः। समुदयदर्शनेन प्रहीयन्ते सप्त अनुशयाः। निरोधदर्शनेन प्रहीयन्ते सप्त अनुशयाः। मार्गदर्शनेन प्रहीयन्ते अष्टौ अनुशयाः। भावनया प्रहीयन्ते चत्वारः अनुशयाः। इति षट्त्रिंशत्कामधातुप्रतिसंयुक्ताः॥

३। प्रतिघवर्जिता अन्ये ऽनुशयाः रूपारूप्यधात्वोः पृथक्पृथग् हेयाः एकत्रिंशत्॥

४। संक्षेपाद् वस्तुतो दशानुशयाः। सत्कायदृष्टिः अन्तग्राहदृष्टिः मिथ्यादृष्टिः दृष्टिपरामर्शः शीलव्रतपरामर्शः विचिकित्सा प्रतिघः मानः अविद्या॥

५। सत्कायदृष्टिः कतमा। पंचस्कन्धेषु विकल्पयत्यात्मानमित्येवं दृष्टिरुच्यते सत्कायदृष्टिः। लोकस्यास्ति अन्तः नास्ति अन्तः—इत्येवं दृष्टिरुच्यते अन्तग्राहदृष्टिः।

नास्ति ** चतुःसत्यानि हेतुप्रत्ययाः फलविपाक इत्येवं दृष्टिरुच्यते मिथ्यादृष्टिः। सास्रवधर्मेषु विकल्पयति सततमग्रताम् इत्येवं दृष्टिरुच्यते

---

* परिच्छेदशीर्षकं चीनभाषान्तरे संयोजनम्-अनुशयः—ध्यानं-प्रज्ञा (च) इति कृतं तत् न वस्तुतो शीर्षकं। प्रत्युत संयोजनानि विस्तरेण प्रतिपाद्य तानि ध्यानभावनया हातव्यानीति परिच्छेदान्ते प्रोक्तमिति सर्वस्यैव परिच्छेदस्येदमुद्दानं तेन तदिह त्यक्तं। भदन्तार्यताकाकुसुमहाभागः संयोजनानुशयपदाभ्यां शीर्षकमुपकल्पितवान् तदपि नात्रोरीकृतं द्वयोः पर्यायात् पुनरुक्तदोषापत्तेः। इह कोशमनुसरता अनुशया इति शीर्षकमुपकल्पितं॥

** अस्तीति निपातोऽयं बहुत्रागमेषु प्रयुक्त इहानुकृतः।

दृष्टिपरामर्शः। अशुचिहेतुप्रत्ययेषु गवेषयति परिशुद्धमार्गमित्येवं दृष्टिरुच्यते शील-व्रतपरामर्शः॥

६। अप्राप्तमार्गस्य मूढचित्तस्य यदनवबोधः 'अस्ति—नास्ति' 'भवति—न भवति'—इति विचिकित्सा। मूढचित्तस्य सर्वधर्मेषु कामासंगो रागः। मूढचित्ते ऽनिष्टमागतं प्रति चित्तक्रोधेन संक्षोभः प्रतिघः। अहं महानिति चित्तस्योन्नति-र्मानः। सर्वधर्माः सत्यलक्षणा इत्यज्ञानम् अविद्या॥

७। एतानि संयोजनानि कामधातौ दुःखसत्येन (हेयानि) सर्वाणि। समुदयसत्येन सप्त। निरोधसत्येनापि तथा। मार्गसत्येनाष्टौ। (इति) सर्वाणि संयोजनानि सत्यदर्शहेयानि॥

८। कामधातौ चत्वारि भावनाहेयानि। रूपारूप्यधातोः षड् भावना-हेयानि। रागो द्वेषः मानो ऽविद्या च पंचाकारहेयाः। विचिकित्सा मिथ्यादृष्टिः दृष्टिपरामर्शश्च चतुःसत्यहेयाः। सत्कायदृष्ट्यन्तग्राहदृष्टी दुःखसत्यहेये। शीलव्रत-परामर्शः दुःखसत्यमार्गसत्यहेयः॥

९। कामधातौ दुःखसत्यहेयानि षड् पंच वा संयोजनानि। समुदयसत्य-हेयानि त्रीणि द्वे वा संयोजने॥

१०। अविद्या द्विविधा दुःखसत्यहेया॥

---

५ कोशे पंचदृष्टय एवं लक्षिताः—"आत्मात्मीयध्रुवोच्छेदनास्तिहीनोच्च दृष्टयः। अहेत्वमार्गे तद्दृष्टिरेतास्ता पंच दृष्टयः॥ [५।७]।" इति। तत्र अहंभावममभावौ सत्कायदृष्टिः। शाश्वत-वादोच्छेदवादावन्तग्राहदृष्टिः। नास्ति कर्म नास्ति कर्मफलमिति मिथ्यादृष्टिः। ममैव सत्यं श्रेष्ठं च मदन्यद् असत्यं हीनं चेति दृष्टिपरामर्शः। अहेतौ ईश्वरादौ हेतुदृष्टिः अमार्गे हिंसाप्रधानयज्ञादौ मार्गदृष्टिश्चेति द्विरूपः शीलव्रतपरामर्शः। इति घोषकवसुबन्धुलक्षणनिष्कर्षः। पदानि तु स्पष्टानि। केवलमप्रतामित्यत्र अप्रता सत्यश्रेष्ठभाव इत्येव व्याख्यातव्यमस्ति॥

८ कामधातौ चत्वारि—इति। रागः द्वेषः मानः अविद्याचेति चत्वारि अभिप्रेतानि। पंचाकारहेयाः इति। पंचाकाराः चतुःसत्यानि भावनाचेति॥

९ षड् पंच वेति। षट् विचिकित्सासहिताः सत्कायादिपंचदृष्टयः। पंच केवलं पंच दृष्टयः। त्रीणि द्वे वेति। त्रीणि विचित्सासहिते मिथ्यादृष्टिदृष्टिपरामर्शसंयोजने। द्वे विचित्सारहिते ते एव द्वे॥

१० अविद्या द्विविधेति। अविद्या साधारणा आवेणिकी च अविद्या—इति द्विविधाऽत्राभिप्रेता। अवेणिक एव आवेणिकः। ततः स्त्रियामावेणिकी। वेणिरिति एकराशौ बद्धानां केशानां संज्ञा तेन वेणिरदं साधारणरूपार्थस्य प्रवृत्तिनिमित्तमभवत्। साधारणस्यैवान्यत्रसंबंधसंभवात्। यस्यान्यत्र संबंधो न भवितुमर्हति तदवेणिकं वा आवेणिकं वा साधारणेतरत्। तेन आवेणिकी नान्यसामान्येति निरूढः प्रयोगो ज्ञातव्यः॥

११। अविद्या सर्वत्रगा वा भवति असर्वत्रगा वा। सर्वत्रगा कतमा। षट्संयोजनसंप्रयुक्ता आवेणिकी चाविद्योच्यते सर्वत्रगा। असर्वत्रगा कतमा। त्रिसंयोजनसंप्रयुक्ता अविद्या उच्यते असर्वत्रगा॥ एवं समुदये त्रिसंयोजन-संप्रयुक्ता आवेणिकी चाविद्या उच्यते सर्वत्रगा॥

१२। शिष्टान्यन्यानि संयोजनानि न सर्वत्रगाणि (एव)। सर्वसंयोजनेषु रागद्वेषमानेतराणि सर्वत्रगाणि। तत्कस्य हेतोः। तेषां पंचालंबन(हेय)त्वात्। सर्वत्रगेषु संयोजनेषु द्वे दृष्टी तत्संप्रयुक्ता चाविद्या स्वधातौ सर्वत्रगाः नान्यधातौ। रूपधातावप्येवं। आरूप्यधातौ सर्वत्रगाणि संयोजनानि स्वधातौ सर्वत्रगाणि। शिष्टसर्वत्रगसंयोजनानि स्वधातौ सर्वत्रगाण्यपि परधातुगोचराणि भवन्ति। अविद्या सर्वसंयोजनसंप्रयुक्ता हेतुः आवेणिकी चाविद्या॥

१३। त्रिषु धातुषु निरोधसत्यमार्गसत्याभ्यां प्रहेयाः (अनुशयाः) मिथ्या दृष्टिः विचिकित्सा अविद्या चेति अष्टादशसंयोजनानि अनास्रवगोचराणि। अन्यानि

---

१२ पंचालंबनहेयत्वादिति। सत्यानि चत्वारि भावना चेति पंच। द्वे दृष्टी इति। सत्कायदृष्टिः अन्तग्राहदृष्टिश्चेति द्वे॥

१३ अष्टादशेति। नेयं गणनोपपद्यते। मिथ्यादृष्टि-विचिकित्सा-अविद्या-सहिता निरोधमार्गहेयानां संयोजनानां प्रदर्शकमिदं कोष्ठकं—

सर्वसंख्या ४१

कामधातौ ८ मार्गसत्यहेयाः	कामधातौ ७ निरोधसत्यहेयाः	रूपधातौ ७ तथा अरूपधातौ ७ मार्गसत्यहेयाः	रूपधातौ ६ तथा अरूपधातौ ६ निरोधसत्यहेयाः
मिथ्यादृष्टिः	मिथ्यादृष्टिः	मिथ्यादृष्टिः	मिथ्यादृष्टिः
दृष्टिपरामर्शः	दृष्टिपरामर्शः	दृष्टिपरामर्शः	दृष्टिपरामर्शः
शीलव्रतपरामर्शः	×	शीलव्रतपरामर्शः	×
रागः	रागः	रागः	रागः
प्रतिघः	प्रतिघः	×	×
मानः	मानः	मानः	मानः
अविद्या	अविद्या	अविद्या	अविद्या
विचिकित्सा	विचिकित्सा	विचिकित्सा	विचिकित्सा

साम्रवगोचराणि । सर्वेसास्रवगोचराणि संयोजनानि तत्संप्रयुक्ता चाविद्या साम्रवगोचराणि । शिष्टानि (संयोजनानि तत्संप्रयुक्ता च) अविद्या अनास्रव-गोचराणि ॥

१४। सर्वाणि त्रिधातुसंयोजनानि उपेक्षेन्द्रियसंप्रयुक्तानि । ब्रह्मलोका-भास्वरलोकेषु सर्वसंयोजनानि उपेक्षेन्द्रियेण संप्रयुक्तानि सौमनस्येन्द्रियेण च । शुभकृत्स्नलोके सर्वसंयोजनानि उपेक्षेन्द्रियेण सुखेन्द्रियेण च संप्रयुक्तानि । काम-धातुप्रतिसंयुक्ते मिथ्यादृष्टिरविद्या च त्रिभिरिन्द्रियैः संप्रयुक्ते सौमनस्येन्द्रियेण दौर्मनस्येन्द्रियेण उपेक्षेन्द्रियेण च । विचिकित्सा द्वाभ्यामिन्द्रियाभ्यां संप्रयुक्ता दौर्मनस्येन्द्रियेण उपेक्षेन्द्रियेण च । प्रतिघः त्रिभिरिन्द्रियैः संप्रयुक्तः दौर्मन-स्येन्द्रियेण दुःखेन्द्रियेण उपेक्षेन्द्रियेण च । शिष्टानि कामधातौ सत्यदर्शन-हेयानि (संयोजनानि) द्वाभ्यामिन्द्रियाभ्यां संप्रयुक्तानि सौमनस्येन्द्रियेण उपेक्षेन्द्रियेण च ॥

१५। कामधातौ भावनाहेयानि षड्विज्ञानसंप्रयुक्तानि भवन्ति स्थापयित्वा मानं मनोविज्ञानसंप्रयुक्तं । सर्वाणि सत्यदर्शनहेयानि मनोविज्ञानसंप्रयुक्तानि ॥

१६। दशोपक्लेशा उच्यन्ते बन्धनानि । क्रोधः* । म्रक्षः । स्त्यानं । मिद्धं । औद्धत्यं । कौकृत्यं । मात्सर्यं । ईर्ष्या । आह्रीक्यं । अनपत्राप्यं ॥

१७। क्रोधः कतमः । चित्तदोषो भृशं क्षोभः ॥ म्रक्षः कतमः । भयं लोकः पश्येत् शृणुयाद् (वेति) ॥ स्त्यानं कतमत् । चित्तलीनता चित्तगुरुता कायगुरुता । (इदं भवति) सर्वसंयोजनसंप्रयुक्तं ॥ मिद्धं कतमत् । मनसो निद्रायोगे बहिर्धा (वृत्तिः) तन्द्रयानीश्वरता । (इदं भवति) कामधातुप्रतिसंयुक्तं मनोविज्ञानसंप्रयुक्तं ॥ औद्धत्यं कतमत् । चित्तमकुशलमविश्रान्तं । (इदं भवति) सर्वसंयोजनसंप्रयुक्तं ॥ कौकृत्यं कतमत् । कृतकुशलाकुशलयोरनुशोचनं । (इदं

---

* क्रोधद्वेषप्रतिघाः प्रायः पर्यायसमा निर्दिश्यन्ते । तत्राकुशलमूलरूपा प्रधाना वृत्तिश्चेतसो द्वेषः । क्रोधहिंसाद्यास्तत एव जाताः । द्वेषो हृदि निगूढो भावः । क्रोधस्तु द्वेष एव नेत्रवक्त्रविकारै दंडादिग्रहणताडनादिव्यापारैः प्रकाशतां गतः । अनयोर्द्वेषक्रोधयोः प्रायश एकीवद्भावेन निर्देशः । तथा च शान्तिदेवः—"सर्वमेतत्सुचरितं दानं सुगत पूजनं । कृतं कल्पसहस्रै र्यत् प्रतिघः प्रतिहन्ति तत् ॥" [बोधिचर्यावतार ६।१] इति द्वेषं प्रतिघपदेनाह । तत एव व्याचकार प्रज्ञाकरमतिः "प्रतिघः सत्त्वविद्वेषः" इति । "कुशलं प्रतिहन्ति तेनोच्यते प्रतिघः" इति तत्रैवान्ववदत् प्रतिघनिर्वचन-

भवति) दौर्मनस्येन्द्रियेण संप्रयुक्तं ॥ मात्सर्यं कतमत् । प्रेम्णातिशयेन चित्त-कार्पण्यं ॥ ईर्ष्या कतमा । परं सद्वस्तुलाभिनं दृष्ट्वा अप्रसादः दुःखस्य प्रापयितु-कामता ॥ एते द्वे (ईर्ष्यामात्सर्य-) बन्धने कामधातुप्रतिसंयुक्ते भावनाहेये ॥ आह्रीक्यं कतमत् । दुष्कृते नात्मनि लज्जा ॥ अनपत्राप्यं कतमत् । दुष्कृते न परतो लज्जा ॥ एते सर्वाकुशलधर्मसंप्रयुक्ते ॥

१८ । त्रीणि बन्धनानि । रागो द्वेषो*मोहश्च । (कामधातौ) षड्विज्ञान-संप्रयुक्तानि । रूपधातौ द्वे । रागो मोहश्च । चतुर्विज्ञानसंप्रयुक्ते । अवशिष्टं बन्धनं मनोविज्ञानसंप्रयुक्तं ॥

१९ । युगपदानन्तर्यमार्गेण संयोजनप्रहाणकृताभिसमयकाले गुरुकृताभि-समयेन प्रहाणात् कामधातुसंयोजनानां त्रिविधक्षयपरिज्ञालाभः ॥

२० । कामधातौ दुःखसत्यसमुदयसत्यप्रहेयानां (क्लेशानां प्रहाणं) प्रथमा क्षयपरिज्ञा । निरोधसत्यप्रहेयानां द्वितीया क्षयपरिज्ञा । मार्गसत्यप्रहेयानां तृतीया क्षयपरिज्ञा । (एवं) रूपारूप्यधात्वोः चतुःसत्यप्रहेयानां संयोजनानां प्रहाणे तिस्रः क्षयपरिज्ञाः । कामधातौ पंचावरभागीयानां संयोजनानां प्रहाणं सप्तमी क्षयपरिज्ञा । रूपधातौ भावनाहेयानां (क्लेशानां प्रहाणं) अष्टमी क्षयपरिज्ञा । सर्वक्लेशसंयोजनानां प्रहाणं नवमी परिज्ञा । संयोजनानामशेषतः परिक्षयः परिज्ञा ॥

२१ । अस्त्येवं संयोजनानि चित्तविप्रयुक्तानि पर्यवतिष्ठन्ते चित्तसंप्रयुक्तानि (च) । नास्त्येवं । सर्वाणि चित्तसंप्रयुक्तान्येव (पर्यवतिष्ठन्ते) । तत्कस्य हेतोः । समुत्थितेषु संयोजनक्लेशेषु कुशलधर्माणां भवति नाशः । दर्शनेन (निरुद्धेषु) संयोजनेषु कुशलधर्माणां भवत्युत्पाद स्तस्माद् ज्ञातव्यं सर्वाणि संयोजनानि चित्तसंप्रयुक्तानि (पर्यवतिष्ठन्ते इति) ॥

परं आर्यमंजुश्रीविक्रीडितं सूत्रं । प्रतिघो द्वेष एवेति द्वितीय कारिकायां स्पष्टं " न च द्वेषसमं पापम्" [तत्रैव ६।२] इति पूर्वानुवादात् । परतो द्वेषदोषान् दर्शयन् वदति शमप्रीतिसुखनिद्राधृत्यादयो न "द्वेषशल्ये हृदिस्थिते" [तत्रैव ६।३] भवन्ति । इति । समाश्रिता अपि "हन्तुमिच्छन्ति... द्वेषदुर्भगम्" [तत्रैव ६।४] इति च । ततो द्वेषप्रसंगे एव नास्ति उपशमकारको कोऽपि धर्मो "क्रोधनो येन सुस्थितः" [तत्रैव ६।५] स्यादित्याह द्वेषपर्यायं क्रोधं मत्वा । अत्राह मतिः— "चित्तस्य कर्कशावस्था द्वेषः । तस्योद्भूतवृत्तिस्तु क्रोधः । इत्यनयो र्भेदेऽपि परिहर्तव्यतया अभेदेनैव निर्देश इति ॥

२२। सर्वाण्येतानि संयोजनानि द्विवस्तुहेयानि ध्यानसंप्रयुक्तचित्तेन प्रज्ञासंप्रयुक्तचित्तेन च। ध्यानप्रहाणं कतमत्। आद्यश्चित्तोपशमः। प्रज्ञाप्रहाणं कतमत्। धर्मविचयः। समाध्यवतार एकाग्रचित्तता। सर्वधर्मा अनित्याः समा इति विपश्यनया भावना प्रज्ञा। ध्यानप्रज्ञासहचरभावनया विमोक्षप्राप्तिः॥

२३। त्रिकालं कुशलवीर्येण ध्यानकालानुरक्षिणा यदा चित्तं मृदुर्भवति विलीनं तदा भावनीयं वीर्यं। यदा चित्तं समं तदा एकाग्रचित्तेन भावनीयं कुशलं। यदा न विलीनं नापि समं तदोभयवस्तुनि विश्रमयितव्या चित्तगतिः॥

२४। तथाहि। सुवर्णकारः सुवर्णमादायाग्नौ मूषया कदाचिद्धमति। कदाचिदादाय जलं सिंचति। कदाचिद्विश्रमयति। तत्कस्य हेतोः। यदि सर्वदा धमेत् सुवर्णं द्रवेत्। यदि सर्वदा सिंचेत् शीतलं सन्न तपेत्। यदि सर्वदा विश्रमयेत् न परिपाकं गच्छेत्। ध्याननिष्ठोऽप्येवम्। मूषया धमनं यथा वीर्यं। जलसेको यथा ध्यानं। विश्रम यथा उपेक्षा। तत्कस्य हेतोः। सर्वदा वीर्येण चित्तं समं भवति। सर्वदा समाधिना चित्तमुपशान्तं भवति। सर्वदोपेक्षया सर्वचित्तानुपादानं भवति। तेन कदाचिदातापेन वीर्यवान् कदाचिदेकाग्रं समाहितः कदाचिच्चोपेक्षमाणो (विहरति) एवं (विहरतः) चित्तं शान्तं समं सर्वसंयोजनेषु लभते विमोक्षम्॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे ऽनुशयनिर्देशो नाम नवमो बिन्दुः॥]

---

२४ अयं सुवर्णकारदृष्टान्तो भदन्ताश्वघोषेण ललितभाषयैवं निबद्धः—

प्रग्राहकं यन्नियतं निमित्तं लयं गते चेतसि तस्य कालः।
क्रियासमर्थं हि मनस्तथा स्यान्मन्दायमानोऽग्निरिवेन्धनेन॥
शमाय यत्स्यान्नियतं निमित्तं जातोद्धवे चेतसि तस्य कालः।
एवं हि चित्तं प्रशमं नियच्छेत्प्रदीप्यमानो ऽग्निरिवोदकेन॥
यत्स्यादुपेक्षानियतं निमित्तं साम्यं गते चेतसि तस्य कालः।
एवं हि कृत्याय भवेत्प्रयोगो रथो विधेयाश्व इव प्रयातः॥
उल्कामुखस्थं हि यथा सुवर्णं सुवर्णकारो धमतीह काले।
काले परिप्रोक्षयते जलेन क्रमेण काले समुपेक्षते च॥
दहेत्सुवर्णं हि धमन्नकाले जले क्षिपन् संशमयेदकाले।
न चापि सम्यक्परिपाकमेनं नयेदकाले समुपेक्षमाणः॥
संप्रग्रहस्य प्रशमस्य चैव तथैव काले समुपेक्षणस्य।
सम्यङ्निमित्तं मनसात्वन्वेक्ष्यं नाशो हि यत्नोऽप्यनुपायपूर्वः॥

[सौन्दरनन्द १६।५६,५४,५८,६५-६७]

दशमो बिन्दुः

अनास्रवपुद्गलाः*

१। ध्यानविधिषु पौर्विको भवति चित्तस्यैकायतनप्रतिसंयोगः। शीर्षे वा ललाटे वा भ्रुवोरन्तरे वा नासाग्रे वा हृदये वा चित्तमेकाश्रयनिष्ठं विधेयं। गच्छन्ती स्मृतिः प्रत्यानेया एकायतने प्रत्यवस्थाप्या। यथा वानरः ग्रीवायां बद्ध्वा स्तंभेन विनिबद्धः परितः स्तंभं चरन्नपि न लभते गन्तुं गत्वा पुनरन्ततस्तिष्ठति। इदं चित्तं तथा। गच्छदप्येवं चित्तं धर्मविनिबद्धं न पुन र्गच्छति। गत्वा पुनरन्ततस्तिष्ठति॥

२। क्रमेण प्रत्यवेक्षते कायं वेदनां चित्तं धर्मान् इत्यवतरन् धर्ममनःस्थितौ सुविनीतैकाग्रचित्तस्य पारमार्थिकप्रज्ञाधिगमः। प्रत्यवेक्षते सर्वे संस्काराः सत्यलक्षणाः सोत्पादनिरोधा इत्यनित्याः। विपन्निचय इति दुःखाः। अन्तरपुद्गला इति शून्याः। अवशा इत्यनात्मनः। ततो लभते ऊष्मधर्मं चित्तोत्थापितं। यथा मथनात्काष्ठेष्वनलोत्पाद स्तथा बुद्धधर्मेषु परिशुद्धकुशलमूलश्रद्धोत्पादः॥

३। चतुर्भिः प्रत्ययैः पश्यति षोडशाकारान्। चतुर्भिकारैः पश्यति दुःखसत्यं। हेतुप्रत्ययोत्पन्नमध्रुवमित्यनित्यं। अनित्यबलं नश्वरमिति दुःखं। अपुद्गलमिति शून्यं। अवशमित्यनात्मकं। चतुर्भिराकारैः पश्यति समुदयसत्यं। सदृशफलोत्पाद इति हेतुः। जातिमरणाविच्छेद इति समुदयः। अनिरोध इति प्रभवः। असदृशान्वय इति प्रत्ययः। चतुर्भिराकारैः पश्यति निरोधसत्यं। सर्वदुःखविघात इति निरोधः। सर्वसंयोजनाग्निविरह इति शान्तः। सर्वधर्मातिगम इति प्रणीतः। सर्वधर्मातिक्रम इति निःसरणं। चतुर्भिकारैः पश्यति मार्गसत्यं। निर्वाणप्रापक इति मार्गः। अविपर्यस्त इति न्यायः। आर्यपुद्गलाचरित इति

---

* स्रोतआपन्नसकृदागाम्यनागाम्यर्हन्तो नाम अनास्रवपुद्गलास्ते द्विविधा भवन्ति मार्गप्राप्ताः फलप्राप्ताश्च। तेषामिह साधना निरूपिता। अस्यां साधनायां प्रतिसंल्यनभाव एव प्रधानः। सेयं साधना जैनानां कृच्छ्रसाधनातो भिन्ना। या चूलदुक्खक्खन्धनामके सुत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त १४] कटाक्षिता। अयं तत्रत्याभिप्रायः। भगवान् महानामशाक्यमवोचत्। "एकदाहं राजगृहे विहरामि गृद्ध्रकूटे। तत्रैकदा सायाह्नसमये प्रतिसंल्यनादुत्थितः येन ऋषिगिरिपार्श्वे कालशिला

प्रतिपत्तिः । लोकक्लेशहापक इति नैर्याणिकः । पश्यन् षोडशाकारकुशलधर्मान् नित्यमातापी विहरति वीर्यवानित्यूष्मधर्मः ॥

४। एतस्मादूष्मतः कुशलमूलं संप्रवृद्धमुच्यते मूर्धा कुशलमूलं । श्रद्धाति त्रिरत्नं श्रद्धाति पंचोपादानस्कंधा अनित्या दुःखा शून्या अनात्मन इत्येवं प्रतीत्य चतुःसत्यषोडशाकारानूष्मधर्मोत्तरत्वादुच्यते मूर्धा उद्वृद्ध इति ।

५। सत्यक्षांतिमनुगतो मूर्धा नाम . क्षान्तिकुशलमूलं । त्रिविध एष (मूर्धा)। अधिमात्रः। मध्यः। मृदुश्च ॥

६। चतुःसत्यविपश्यनामुपादाय पश्यति षोडशाकारान् सत्यमनुसरन् संप्रवर्धयति कुशलमूलमित्युच्यते लौकिकाग्रधर्म इति । एकाग्रचित्तकाले चित्त-चैतसिकधर्मा उच्यन्ते लौकिकाग्रकुशलमूलमिति । कश्चिदाह। लौकिकाग्रधर्मो हि श्रद्धादीनि पंचेन्द्रियाणि। परमार्थतस्तु एकाग्रचित्तकाले चित्तचैतसिका धर्मा लौकिकाग्रकुशलमूलमिति ॥

७। निर्वाणद्वारोद्घाटनप्रतिबल इति पृथग्जनधर्मेष्वग्रः प्रतीत्य प्रथमसत्य-दर्शनं चतुराकारं अनित्यं दुःखं शून्यं अनात्मकं । तत्कस्य हेतोः। प्रथममनास्रव-चित्तं प्रतीत्य भवति दुःखसत्यं । लौकिकाग्रधर्मोऽप्येवं ॥

८। षड्ध्यानभूमयः । असमापत्ति (=आनागम्य) ध्यानं अन्तरध्यानं (रूप-) ध्यानचतुष्टयं क्षान्तिः (कुशलमूलं) मूर्धा (कुशलमूलं) ऊष्मा कुशलमूलं च ॥

९। षड्भूमिषु लौकिकाग्रधर्मा क्रमेण जायते ऽनास्रवपुद्गलः—इत्युच्यते दुःखधर्मक्षान्तिः। अदृष्टपूर्वस्य प्रथमदर्शने क्षमत्वादुच्यते क्षान्तिः। एषा आदि-

---

येन च निर्ग्रन्था दुःखाः कटुका वेदना वेदयन्तिस्म तेनोपसंक्रम्य निर्ग्रन्थानवोचम् । किं नु यूयं दुःख वेदना वेदयथेति । ते मामवोचन् । निर्ग्रन्थो...ज्ञातृपुत्रः सर्वज्ञः सर्वदर्शी अपरिशेषं ज्ञानदर्शनं प्रतिजानाति चरतश्च मम तिष्ठतश्च सुप्तस्य च जागरस्य च सततं·· ज्ञानदर्शनं प्रत्युपस्थि-मिति । स एवमाह—अस्ति खलु...पूर्वं पापं कर्म कृतं तदनया कटुकया दुष्करकारिकया निर्जारयथ यत्पुनरत्र एतर्हि कायेन संवृता वाचा संवृता मनसा संवृता तदायत्यां पापस्य कर्मणो ऽकरणं। इति पुराणानां तपसा व्यन्तीभावात् नवानां कर्मणामकरणादायत्यामनास्रवः आयत्यामनास्रवात्कर्मक्षयः कर्मक्षयाद्दुःखक्षयः दुःखक्षयाद्वेदनाक्षयः वेदनाक्षयात्सर्वं दुःखं निर्जीर्णं भविष्यति । तच्च पुनरस्माकं रोचते चैव क्षमते चैव तेन च वयमात्तमनस इति । एवमुक्ते अहं निग्रन्थानवोचम् । किं पुनर्यूयं

क्षान्तिरुच्यते आनन्तर्यमार्गः। क्रमेण दुःखधर्मज्ञानं जायते सत्यतो ज्ञायते दुःखलक्षणं। दुःखधर्मज्ञानं विमोक्षमार्गः॥

१०। एते द्वे चित्ते कामधातुप्रतिसंयुक्तदुःखालंबने। आनन्तर्यमार्गो ऽन्वयक्षान्तिः विमुक्तिमार्गो ऽन्वय(क्षान्ति) ज्ञानं चेति द्वे चित्ते रूपारूप्यधातुप्रतिसंयुक्तदुःखालंबने। निरोधमार्गसत्यान्यप्येवं॥ एतत्सम्यग्धर्मदर्शनम्॥

११। षोडशपरिशुद्धचित्तेभ्यः पंचदशचित्तेषु तीक्ष्णेन्द्रिय उच्यते धर्मानुसारी। मृद्विन्द्रिय उच्यते श्रद्धानुसारी। एतौ द्वौ पुद्गलौ अपरिक्षीणे कामधातुसंयोजने प्रथमफलप्रतिपन्नकौ। षड्विधकामधातुसंयोजनप्रहाणे द्वितीयफलप्रतिपन्नकौ। नवविधसंयोजनप्रहाणे तु तृतीयफलप्रतिपन्नकौ॥ फलप्रतिपन्नको (नाम) छन्दोपलब्धपंचदशचित्त(क्षण)चारी पुद्गलः फलान्तश्चारी पुद्गलश्च॥ एतौ द्वौ धर्मानुसारिश्रद्धानुसारिपुद्गलौ प्राप्तषोडशचित्त(क्षणौ) फलस्थौ भवतः॥

१२। एतौ द्वौ पुद्गलौ पूर्वमप्रहीणसंयोजनौ परिपूर्ण षोडशचित्त(क्षणौ) स्रोतआपन्नौ। प्रहीणेषु षड्विधसंयोजनेषु परिपूर्णषोडशचित्त(क्षणौ) सकृदागामिनौ। प्रहीणेषु नवविधसंयोजनेषु अनागामिनौ प्राप्ततृतीयफलौ॥

१३। अष्टाशीतिसंयोजनप्रहाणे पुद्गलः अनास्रवशीलकुशलमूलसिद्ध इत्युच्यते स्रोतआपन्नः। तीक्ष्णेन्द्रिय प्राप्तफलो नाम दृष्टिप्राप्तः। मृद्विन्द्रियः प्राप्तफलो नाम श्रद्धाधिमुक्तः। एतौ द्वौ पुद्गलौ कामधातुप्रतिसंयुक्तभावनाहेयसंयोजनानामप्रहाणे सप्तकृद्भवपरमौ। प्रहीण त्रिविध(भावनाहेयसंयोजन): कुलंकुलो नाम त्रिजातिमरणः। अष्टांगिकमार्गजलस्रोतसि निर्वाणाभिमुखे मध्यचारीति स्रोतआपन्नः।

१४। प्रहीणषड्विधसंयोजन उच्यते सकृदागामी। प्रहीणाष्टविधसंयोजन उच्यते एकवीचिः। कामदेवलोकाद् मनुष्येषूपपद्य ततः परिनिर्वातीत्युच्यते एकवीचिश्च सकृदागामी च॥

जानीथ—अभवामैव वयं पूर्वं न नाभावमेति। नो हीदं। किं पुनर्यूयं जानीथ—अकुर्मैव वयं पूर्वं पापं कर्म न नाकुर्मेति। नो हीदं। किं पुनर्यूयं जानीथ—एवंरूपं वा एवरूपं वा पापं कर्म अकुर्मेति। नो हीदं। कि पुनर्यूयं जानीथ—इयत्कं दुःखं निर्जीर्णमियत्कं दुःखं निर्जारयितव्यं। इयत्के वा दुःखे निर्जीर्णे सर्वं दुःखं निर्जीर्णं भविष्यति। नो हीदं। किं पुनर्जानीथ दृष्टे एव

१५। पंचानागामिनः। अन्तरापरिनिर्वायी उपपद्यपरिनिर्वायी साभिसंस्कारपरिनिर्वायी अनभिसंस्कारपरिनिर्वायी ऊर्ध्वंस्रोताः। अकनिष्ठगो (भवति) अनागामी। अपि च रूपारूप्यधातूपपन्नो (भवति) अनागामी। रूपारूप्यधातुदुःखप्रहाणात् (तत एव) लभते परिनिर्वाणं न चोपपद्यते ऽधोलोके इत्युच्यते ऽनागामी॥

१६। कामधातौ संयोजनानि नवविधानि। रूपारूप्यधात्वोरपि तथा। एतानि सर्वाणि संयोजनानि द्वाभ्यां मार्गाभ्यां हेयानि। आनन्तर्यमार्गेण च विमुक्तिमार्गेण च। पूर्वमानन्तर्येण हानं विमोक्षेण निष्पादनं। तथाहि। विषनागस्य नालिकायां (पूर्वं) ग्रहणं ततो मुखपिधानं॥

१७। (मार्गो द्विविधः)। लौकिकमार्गः लोकोत्तरमार्गश्च। लोकोत्तरमार्गेण प्रहीयन्ते कामधातुरूपारूप्यधातुप्रतिसंयुक्तसर्वसंयोजनानि। लौकिकमार्गेणापि हातुं शक्यन्ते ऊर्ध्वधातुप्रतिसंयुक्तानि संयोजनानि॥

१८। अष्टभूमिषु वैराग्याल्लभते निरोधसमापत्तिमित्युच्यते कायसाक्षी अनागामी। विमुक्तश्चेदर्हद्धर्ममिव निर्वाणं कायेन स्पृशति पंचावरभागीयानां संयोजनानां प्रहाणे प्राप्नोत्यनागामित्वं। पंचोर्ध्वभागीयानां संयोजनानां प्रहाणे प्राप्नोत्यर्हत्त्वं॥

१९। एतद्रूपारूप्यधात्वोः संयोजनबन्धनानां निरवशेषहानमुच्यते चित्तसमता वज्रोपमसमाधिः। क्रमेण क्षयज्ञानं जायते॥

२०। एतस्मिन् काले अर्हत्फलं भवत्यनुत्तरं। अपि सर्ववैराग्यानन्तर्यमार्गं पश्चिममशैक्षचित्तं। इति वज्रोपमसमाधिक्रमेण प्रथममशैक्षस्य क्षयज्ञानं जायते प्रहीणा मे जातिः प्राप्तं मयार्हत्त्वं क्षीणा मे सर्वसंयोजनक्लेशोपक्लेशाः। इत्युच्यते अर्हन्। सर्वदेवमनुष्येषु पूजार्ह इत्युच्यते अर्हन्॥

धर्मे अकुशलानां धर्माणां प्रहाणं कुशलानां धर्माणामुपसंपदामिति।..एवं सति ये लोके क्रूरकर्माणः मनुष्येषु पश्चाज्जाताः (=नीचाः) ते निर्ग्रन्थेषु प्रव्रजन्ति—इति॥" एतेन प्रश्नप्रतिवचनात्मकेन सूत्रान्तांशेन स्पष्टं भवति यत् कृच्छ्रतपोमार्गो जैनैः स्वीकृतो ऽनास्रवभावायेति स च नाभिनन्दितो भगवता तेन न चैतादृशस्य साधनामार्गस्य प्रतिसंलयनचिन्तनमननभावनाप्रधाने तथागतधर्मे ऽभिनन्दना कर्तव्येति। तथापि न श्रद्धातुं शक्यं। दृश्यते धूतांगसाधना बौद्धेषु प्रतिष्ठिता बोधिसत्त्वावस्थायां तथागतेनापि चरिता महासिंहनादादिसूत्रान्तेषु मध्यमागमे प्रपंचिता। सेयं कृच्छ्रतायां जैनसाधनातो नातिरिच्यते। तस्मात् बौद्धानां धूतांगसाधनातो नातिरिच्यमानायाः

२१। अशैक्षो नवविधः । परिहाणिधर्मा अपरिहाणिधर्मा चेतनाधर्मा अनुरक्षणधर्मा स्थितधर्मा प्रतिवेधनधर्मा अकोप्यधर्मा प्रज्ञाविमुक्तः सर्वविमुक्तः ॥ परिहाणिधर्मा कतमः । मृदुप्रज्ञः मृदुवीर्यः पंचसु परिहाणिषूक्ततः जहाति मार्गफलमित्युच्यते परिहाणिधर्मा ॥ अपरिहाणिधर्मा कतमः । अधिमात्रप्रज्ञः अधिमात्रवीर्यः पंचसु परिहाणिष्वनुक्ततः न जहाति मार्गफलमित्युच्यते अपरिहाणिधर्मा ॥ चेतनाधर्मा कतमः मृदुप्रज्ञः मृदुवीर्यः सोद्योगं पश्यति कायमशुचिदूषितं भावयति स्वयं कायनिरोधमिति चेतनधर्मा ॥ अनुरक्षणधर्मा कतमः । मृदुप्रज्ञः मृदुवीर्यः स्वयमनुरक्षति कायमिति अनुरक्षणधर्मा ॥ स्थितधर्मा कतमः । मध्यप्रज्ञः मध्यवीर्यः मध्यमप्रतिपदायामुक्ततः नोपचयापचयवानिति स्थितधर्मा ॥ प्रतिवेधनधर्मा कतमः । मृद्वधिमात्रप्रज्ञः अधिमात्रवीर्यः लब्धुं शक्नोत्यक्षोभ्यकुशलमिति प्रतिवेधनधर्मा ॥ अकोप्यधर्मा कतमः । अधिमात्रेन्द्रियः अधिमात्राधिमात्रवीर्यः आदितः प्राप्नोत्यक्षोभ्यकुशलमिति अकोप्यधर्मा ॥ प्रज्ञाविमुक्तः कतमः । अप्राप्तनिरोधसमापत्तिः प्रज्ञाविमुक्तः ॥ सर्वविमुक्तः कतमः । प्राप्तनिरोधसमापत्तिः सर्वविमुक्तः ॥

२२। श्रद्धानुसारिणः पंचविधा अर्हन्तः कालविमुक्ता नाम । एतेषामर्हतां द्विविधं ज्ञानं भवति क्षयज्ञानं अशैक्षं सत्यदर्शनं । धर्मानुसारो एकविधो ऽर्हन् भवत्यधिमात्रेन्द्रियः । स एवोच्यते ऽकालविमुक्तः । अस्यार्हतस्त्रिविधं ज्ञानं भवति क्षयज्ञानं अनुत्पादज्ञानं अशैक्षं सत्यदर्शनं च । अष्टावर्हन्तः कालविमुक्तिप्रियाः भवन्ति अकोप्यधर्माणः ॥

२३। संसिद्धः श्रद्धानुसारी सत्यदर्शनमार्गपंचदशचित्त(क्षण)ेषु अनास्रवनवेन्द्रियो नाम आज्ञास्यामीन्द्रियः । षोडशचित्त(क्षण)े लब्ध(र्हत्)फलो ऽनास्रवनवेन्द्रियो नाम आज्ञेन्द्रियः । नवेन्द्रियः अशैक्षधर्मा नाम आज्ञातावीन्द्रियः ॥

२४। फलप्राप्तिकाले नास्ति मार्गप्राप्तिः । मार्गे प्रहीणसंयोजनस्य

जैनानां कृच्छ्रतपःसाधनाया अनभिनन्दने को हेतु र्भवेदिति सांप्रतमूहनीयमेवापतितं । बौद्धपरंपरानुसरणेनेदं स्पष्टो भवत्येव यत्कृच्छ्रतपो दुःखायैव न दुःखनिरोधायेति मत्वैव तथागतेन परित्यक्तं । पश्चात् बुद्धो भूत्वा कामसुखल्लिकानुयोगवत् आत्मक्लमथानुयोगं परित्यज्य मध्यममार्गं देशयामास । मध्यममार्गानुरूपैव तस्योपदिष्टा चर्या भवितव्या परं धूतांगसाधना नास्ति तथाविधा । तेन न सा

द्विविधं निष्पद्यते (फलं) संस्कृतमसंस्कृतं च। महाफलप्राप्तिकाले सर्वतः क्षीयते मूलं द्वैतं प्राप्नोत्येकामेव सिद्धिं। नवविधाः (अर्हन्तः) प्रहीणसंयोजना-निवृत्तधर्माणः नवमे चित्तक्षणे प्राप्नुवन्ति सर्वक्षयं। प्रतिवेधनधर्मा अर्हन् लभते ऽक्षोभ्यकुशलं नान्यः। श्रद्धाधिमुक्तः शैक्षः अधिमात्रेन्द्रियः उच्यते दृष्टिप्राप्तो नान्यः। सत्यदर्शनमार्गे प्रतिभिन्नानि संयोजनानि प्रतिभिन्नाश्चानास्रवा धर्माः। तस्मा-त्पर्यायेण सत्यदर्शनं भवति न युगपत्। आनन्तर्यमार्गदर्शनबलेन फलप्राप्तिः। इति ह द्विविधं फलं संस्कृतफलमसंस्कृत फलं च॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे ऽनास्रवपुद्गलनिर्देशो नाम दशमो बिन्दुः ॥]

तथागताभितेति स्पष्टं। एवं भूतेऽपि विविधाधिमुक्तीनां श्रावकाणां मध्ये कृच्छ्रतपःपरायणानां जटिलादीनां काश्यपप्रमुखानामनुरोधं रक्षन् कदाचित् भगवान् धूतांगादिकृच्छ्रतपसो विरोधं न चकार। परस्तात् स धूतांगवादिनां साधनमार्गो बौद्धेषु प्रतिष्ठितो ऽभूत्। तेनागान्तुकोऽयं तथागतधर्मे साधनमार्गः। अस्य मार्गस्य आत्मक्लमथानुयोगं परिहृत्यैव साधना कर्तव्येति बुद्धाभिप्रायः स्यात्। आत्मक्लमथस्तु तथागतभाषितानुसारमस्ति—दुःखो ऽनार्यो ऽनर्थसंहित इति सोऽयं सर्वथा परित्याज्य एवेति दिक्॥

एकादशो बिन्दुः

ज्ञानम्

१। दश ज्ञानानि। धर्मज्ञानं अन्वयज्ञानं संवृतज्ञानं परचित्तज्ञानं दुःखज्ञानं समुदयज्ञानं निरोधज्ञानं मार्गज्ञानं क्षयज्ञानं अनुत्पादज्ञानं च ॥*

२। धर्मज्ञानं कतमत्। कामधातुप्रतिसंयुक्तसर्वसंस्कारदुःखे ऽनास्रवज्ञानं। कामधातुप्रतिसंयुक्तसर्वसंस्कारसमुदये ऽनास्रवज्ञानं। कामधातुप्रतिसंयुक्तसर्वसंस्कारनिरोधे ऽनास्रवज्ञानं। कामधातुप्रतिसंयुक्तसर्वसंस्काराणां मार्गहेयत्वाद् मार्गे ऽनास्रवज्ञानं धर्मभूमौ चानास्रवज्ञानमित्युच्यते धर्मज्ञानं ॥

३। अन्वयज्ञानं कतमत्। रूपारूप्यधातुप्रतिसंयुक्तसर्वसंस्कारदुःखे ऽनास्रवज्ञानं। रूपारूप्यधातुप्रतिसंयुक्तसर्वसंस्कारसमुदये ऽनास्रवज्ञानं। रूपारूप्यधातुप्रतिसंयुक्तसर्वसंस्कारनिरोधे ऽनास्रवज्ञानं। रूपारूप्यधातुप्रतिसंयुक्तसर्वसंस्काराणां मार्गहेयत्वाद् मार्गे अनास्रवज्ञानं अन्वयज्ञाने अन्वयज्ञानभूमौ चानास्रवज्ञानमित्युच्यते अन्वयज्ञानं ॥

४। संवृतज्ञानं कतमत्। सर्वा सास्रवा प्रज्ञा कुशला वा अकुशला वा अव्याकृता वेत्युच्यते संवृतज्ञानं ॥

५। परचित्तज्ञानं कतमत्। ध्याने भावनाबलेनावाप्नोति कामधातौ परस्य चित्तचैतसिकधर्माणां ज्ञानमित्युच्यते परचित्तज्ञानं ॥

६। दुःखज्ञानं कतमत्। पंचोपादानस्कंधेषु अनित्यदुःखशून्यानात्मकं ज्ञानदर्शनमुच्यते दुःखज्ञानं ॥

७। समुदयज्ञानं कतमत्। पंचोपादानस्कंधाः प्रतीत्यसमुत्पन्ना इत्यनास्रवं ज्ञानदर्शनमुच्यते समुदयज्ञानं ॥

* बुद्धिप्रधानोऽपि बौद्धधर्मः परमरहस्यवादी आसीत्। तदेतत् ज्ञानध्यानचर्चाविस्तरेण नातितिरोहितं चक्षुष्मतां। एवं सत्यपि केचनाधुनिकास्तमिमं धर्मं केवलं बुद्धिवादं कल्पयन्ति तत् न समीचिनतरं। अस्ति तत्र बुद्धिवादः पर न बुद्धिवादे तस्य पर्यवसानं। प्राक्तना अपि केचन तमिमं धर्मं बुद्धिवादमात्रमाकलयन्तिस्मेति महासिंहनादसूत्रे [मज्झिमनिकाय, सुत्त १२] स्पष्टं।

८। निरोधज्ञानं कतमत्। निरोधः सम्यक् प्रणीतः निःसरणमित्यनास्रवं ज्ञानदर्शनमुच्यते निरोधज्ञानं ॥

९। मार्गज्ञानं कतमत्। अष्टांगिक आर्यमार्गः प्रतिपत्तव्यो निःसरणायेत्यनास्रवं ज्ञानदर्शनमुच्यते मार्गज्ञानं ॥

१०। क्षयज्ञानं कतमत्। पश्यति दुःखं जहाति समुदयं साक्षात्करोति निरोधं भावयति मार्गमिति चतुर्षु धर्मेषु अनास्रवं ज्ञानदर्शनमुच्यते क्षयज्ञानं ॥

११। अनुत्पादज्ञानं कतमत्। मया दृष्टं दुःखं न पुन र्द्रष्टव्यं। मम प्रहीणः समुदयः न पुनः प्रहातव्यः। साक्षात्कृतो निरोधो न पुनः साक्षात्कर्तव्यः। भावितो मार्गो न पुनर्भावयितव्यः। इति चतुर्षु धर्मेषु अनास्रवं ज्ञानदर्शनमुच्यते ऽनुत्पादज्ञानं ॥

१२। एतेषु दशज्ञानेषु द्वे ज्ञाने षोडशाकारे धर्मज्ञानमन्वयज्ञानं च। ऊष्ममूर्धक्षान्तिधर्मेषु संवृतज्ञानं षोडशाकारं। लौकिकाग्रधर्मेषु संवृतज्ञानं चतुराकारं मार्गज्ञानवत्। सास्रवं परचित्तज्ञानमनाकारं। दुःखज्ञानं चतुराकारं। समुदयज्ञानं चतुराकारं। निरोधज्ञानं चतुराकारं। मार्गज्ञानं चतुराकारं। क्षयज्ञानमनुत्पादज्ञानं च प्रत्येकं चतुर्दशाकारं स्थापयित्वा शून्यमनात्मकं चाकारं ॥

१३। असमापत्तिमध्यमध्यानभूम्योः भवन्ति नव ज्ञानानि स्थापयित्वा परचित्तज्ञानं। शिष्टेषु चतुर्षु ध्यानेषु दश ज्ञानानि। आरूप्यसमापत्तावष्टौ ज्ञानानि स्थापयित्वा धर्मज्ञानं परचित्तज्ञानं च। प्रथमे ऽनास्रवचित्ते संपद्यमाने

तत्रोक्तं यत् सुनक्षत्रो लिच्छविपुत्रः पूर्वं बौद्धशासने प्रव्रज्यां लब्ध्वा पश्चात् प्रव्रज्यातो निष्क्रान्तो वैशाल्यां परिषदि एवं भाषते स्म। "नास्ति श्रमणस्य गौतमस्योत्तरमनुष्यधर्मः अलमार्यज्ञानदर्शनविशेषः तर्कपर्याहृतं श्रमणो गौतमो धर्मं देशयति मीमांसानुचरितं स्वयं प्रतिभानमिति।" एवं तथागतलोकोत्तररहस्यप्रतिषेधपरं प्रवादमाकर्ण्य भगवतोक्तं यत् क्रोधनः सुनक्षत्रः क्रोधाच्च पुनरस्यैषा वाक्। वस्तुतस्तु अस्त्येव तथागतो विद्याचरणसंपन्नः सुगतो लोकविदनुत्तरः पुरुषदम्यसारथिः शास्ता देवमनुष्याणां बुद्धो भगवानिति। संति तथागतस्य षडभिज्ञाः दश तथागतबलानि चत्वारि वैशारद्यानि—इति तत्रैव विस्तरेण द्रष्टव्यं। एवं तथागतधर्मो न केवलं बुद्धिवादः प्रत्युत परमाध्यात्मवादः। बालास्तु तस्यानात्मानीश्वरवादं सम्यगनवबुद्ध्य विभ्रान्ताः प्रलपन्ति ॥

एवं (ज्ञानं) भवति) संवृतज्ञानं। द्वितीये ऽनास्रवचित्ते संपद्यमाने त्रीणि ज्ञानानि संवृतज्ञानं धर्मज्ञानं दुःखज्ञानं च। तृतीयमनास्रवचित्तमतिक्रम्य चतुर्थे ऽनास्रवचित्ते संपद्यमाने चत्वारि ज्ञानानि संवृतज्ञानं धर्मज्ञानं दुःखज्ञानं अन्वयज्ञानं च। पंचममनास्रवचित्तमतिक्रम्य षष्ठे ऽनास्रवचित्ते संपद्यमाने पंच ज्ञानानि संवृतज्ञानं धर्मज्ञानं दुःखज्ञानं अन्वयज्ञानं समुदयज्ञानं च। सप्तममनास्रवचित्तमतिक्रम्य अष्टमं चाप्यनास्रवचित्तमतिक्रम्य नवमे ऽनास्रव चित्ते संपद्यमाने षड्ज्ञानानि संवृतज्ञानं धर्मज्ञानं दुःखज्ञानं अन्वयज्ञानं समुदयज्ञानं निरोधज्ञानं च। दशमं चैकादशं चानास्रवचित्तमतिक्रम्य द्वादशे ऽनास्रवचित्ते संपद्यमाने सप्तज्ञानानि संवृतज्ञानं धर्मज्ञानं दुःखज्ञानं अन्वयज्ञानं समुदयज्ञानं निरोधज्ञानं मार्गज्ञानं च। व्यपगते रागे विज्ञायते परचित्तज्ञानं॥

१४। द्विविधा भावना। प्रतिलंभभावना निषेवणभावना च। पूर्वमप्राप्तपुण्यस्याधुना प्राप्तस्योच्यते प्रतिलंभभावना। पूर्वं प्राप्तपुण्यस्य सांप्रतं तत्रस्थस्योच्यते निषेवणभावना॥ सत्यदर्शनमार्गे या प्रत्युत्पन्नाध्वभावना सा ह्यनागताध्वभावना। एवं सर्वक्षान्तिप्रत्युत्पन्नभावनापि [अनागताध्वभावना (भवति)]॥

१५। दुःखान्वयज्ञाने समुदयान्वयज्ञाने निरोधान्वयज्ञाने चेति त्रिषु अन्वयज्ञानेषु संवृतज्ञानभावना भवति। मार्गान्वयज्ञाने षण्णां सप्तानां वा ज्ञानानां भावना। न चेद्वैराग्यं षड्ज्ञानभावना। अस्ति चेद्वैराग्यं सप्तज्ञानभावना। परचित्तज्ञानमतिक्राम्यति स्रोतआपन्नफलं। सप्तदशे चित्त(क्षण) सप्तज्ञानभावना स्थापयित्वा क्षयज्ञानमनुत्पादज्ञानं परचित्तज्ञानं च। सप्तदशे चित्त(क्षण) श्रद्धाविमुक्तानामधिमात्रेन्द्रियप्राप्तिकाले आनन्तर्यविमोक्षमार्गयोः षड्ज्ञानभावना स्थापयित्वा परचित्तज्ञानं संवृतज्ञानं क्षयज्ञानं अनुत्पादज्ञानं च। प्राप्तानागामिफलस्य विमुक्तिमार्गे ऽष्टज्ञानभावना स्थापयित्वा क्षयज्ञानं अनुत्पादज्ञानं च। अस्यानन्तर्यमार्गे सप्तज्ञानभावना स्थापयित्वा परचित्तज्ञानं क्षयज्ञानं अनुत्पादज्ञानं च। नैवसंज्ञानासंज्ञायतनवैराग्यलाभकाले ऽष्टसु विमुक्तिमार्गेषु सप्तज्ञानभावना स्थापयित्वा संवृतज्ञानं क्षयज्ञानं अनुत्पादज्ञानं च। नवमे आनन्तर्यमार्गे षड्ज्ञानभावना स्थापयित्वा संवृतज्ञानं परचित्तज्ञानं क्षयज्ञानं अनुत्पादज्ञानं च॥

१६ । आद्याशैक्षचित्ते सास्रवानास्रवसर्वकुशलमूलभावना । आद्यम-शैक्षचित्तं दुःखान्वयज्ञानसंप्रयुक्तं । कश्चिदाह । समुदयान्वयज्ञान-संप्रयुक्तमिति । तत्कस्य हेतोः । (यस्मात्) नैवसंज्ञानासंज्ञायतनं जातिप्रत्यय-संप्रयुक्तं ॥

१७। आद्यमशैक्षचित्तं दृष्ट्वा सत्यं गवेषयत्यष्टौ क्षान्तीरित्युच्यते दर्शनं न तु ज्ञानं। क्षयज्ञानमनुत्पादज्ञानं च न दर्शनं। शिष्टा ऽनास्रवा प्रज्ञा प्रज्ञापि दर्शनमपि ज्ञानमपि। वर्जयित्वा मनोविज्ञानसंप्रयुक्तां कुशलां सास्रवां प्रज्ञां पंच मिथ्यादृष्टीश्च शिष्टा सास्रवा प्रज्ञा ज्ञानमपि प्रज्ञापि न तु दर्शनं ॥

१८ । धर्मज्ञानं नवज्ञानालंबनं स्थापयित्वान्वयज्ञानं । अन्वयज्ञानं नवज्ञानालंबनं स्थापयित्वा धर्मज्ञानं । मार्गज्ञानं नवज्ञानालंबनं स्थापयित्वा संवृतज्ञानं। दुःखज्ञानं समुदयज्ञानं च सर्वसास्रवधर्मालंबने। दशज्ञानालंबनानि शिष्टानि ज्ञानानि संवृतज्ञानं परचित्तज्ञानं क्षयज्ञानमनुत्पादज्ञानं च ॥

१९। निरोधधर्मज्ञानं मार्गधर्मज्ञानं चेति द्विविधं ज्ञानं भवति त्रिधातु-संयोजननिरोधाय ॥

२०। षडभिज्ञाः । (तत्र) चतसृष्वभिज्ञासु (एकमेव) संवृतज्ञानं। कायाभिज्ञायां श्रोत्राभिज्ञायां चक्षुरभिज्ञायां पूर्वनिवासाभिज्ञायां च पंच ज्ञानानि धर्मज्ञानं अन्वयज्ञानं मार्गज्ञानं संवृतज्ञानं परचित्तज्ञानं चेति। आस्रवक्षयाभि-ज्ञायामनास्रवाणि नव ज्ञानानि स्थापयित्वा संवृतज्ञानं ॥

२१। चतुर्षु स्मृत्युपस्थानेषु कायस्मृत्युपस्थाने ऽष्टौ ज्ञानानि स्थापयित्वा परचित्तज्ञानं क्षयज्ञानं च। वेदनास्मृत्युपस्थाने चित्तस्मृत्युपस्थाने च नव ज्ञानानि स्थापयित्वा क्षयज्ञानं। धर्मस्मृत्युपस्थाने दश ज्ञानानि ॥

२२। चतस्रः प्रतिसंविदः। धर्मप्रतिसंवित् निरुक्तप्रतिसंवित् प्रतिभान-प्रतिसंवित् अर्थप्रतिसंवित्। एकैकस्यां दशज्ञानानि ॥

२३। प्रणिधिज्ञाने सप्तज्ञानानि । स्थापयित्वा परचित्तज्ञानं क्षयज्ञानं अनुत्पादज्ञानं च ॥

२४। दश बलानि । (तत्र) प्रथमबले दशज्ञानानि । द्वितीयबले

---

२४ एष हि दशबलानामुद्देशः महासिंहनादसूत्रे [मज्झिमनिकाय, सुत्त १२]—तथागतः (१) स्थानं च स्थानतो ऽस्थानं चास्थानतो यथाभूतं प्रजानाति। (२) अतीतानागतप्रत्युत्पन्नानां कर्मसमादानानां

तृतीयबले चतुर्थबले पंचमबले षष्ठबले च नव ज्ञानानि स्थापयित्वा क्षयज्ञानं। सप्तमे बले दशज्ञानानि। अष्टमे बले नवमे बले च एकमेव संवृतज्ञानं। दशमे बले नवज्ञानानि स्थापयित्वा संवृतज्ञानं॥

२५। प्रथमे वैशारद्ये दशज्ञानानि। द्वितीये वैशारद्ये नव ज्ञानानि स्थापयित्वान्वयज्ञानं। तृतीये वैशारद्ये ऽष्टौ ज्ञानानि स्थापयित्वा मार्गज्ञानं क्षयज्ञानं च। चतुर्थे वैशारद्ये ऽष्टौ ज्ञानानि स्थापयित्वा दुःखज्ञानं समुदयज्ञानं च॥

[इत्याभिधर्मामृतशास्त्रे ज्ञाननिर्देशो नामैकादशो बिन्दुः॥]

स्थानशो हेतुशो विपाकं यथाभूतं प्रजानाति। (३) सर्वत्रगामिनीं प्रतिपदं यथाभूतं प्रजानाति। (४) अनेकधातुनानाधातुलोकं यथाभूतं प्रजानाति। (५) सत्त्वानां नानाधिमुक्तिकृतं यथाभूतं प्रजानाति। (६) परसत्त्वानां परपुद्गलानां इन्द्रियपरापरत्वं यथाभूतं प्रजानाति। (७) ध्यानविमोक्षसमाधिसमापत्तीनां संक्लेशं व्यवदानं व्युत्थानं यथाभूतं प्रजानाति। (८) अनेकविहितं पूर्वनिवासमनुस्मरति। (९) दिव्येन चक्षुषा विशुद्धेन अतिक्रान्तमानुषकेन यथाकर्मोपगान् सत्वान् प्रजानाति। (१०) आस्रवाणां क्षयात् अनास्रवं अनास्रवां चेतोविमुक्तिं प्रज्ञाविमुक्तिं दृष्टे धर्मे स्वयमभिज्ञाय साक्षात्कृत्य उपसंपद्य विहरति।

२५ वैशारद्यान्यपि तत्रैव महासिंहनादसूत्रे [मज्झिमनिकाय, सुत्त १२] प्रोक्तानि। विगतभयसंत्रासता नाम वैशारद्यं। कोऽयं भयसंत्रासो नाम। चतुर्विधो ऽनुयोगः। तथाहि। (१) इमे धर्मा अनभिसंबुद्धा इति। (२) इमे आस्रवा अपरिक्षीणा इति। (३) ये अन्तरायिका धर्मास्ते प्रतिसेवमानस्य नालमन्तरायेति। (४) यस्य खल्वर्थाय धर्मो देशितो न स निर्यातीति। एतेषु चतुर्विधेष्वनुयोगेषु अभयप्राप्तस्य विहारो नाम वैशारद्यं।

द्वादशो बिन्दुः

ध्यानम्

१। अधिगतध्यानसमापत्त ऐकाग्रचित्तस्य विविक्तं भवति चित्तं परिशुद्धा च भवति प्रज्ञा। यथा निवातस्थो दीपो भास्वरो भवति परिशुद्धश्च॥

२। ध्यानानि कति। अष्टौ ध्यानानि। चत्वारि (रूप-) ध्यानानि। चत्वार्यारूप्यध्यानानि॥ चत्वारि ध्यानानि (रूपधातौ) प्रथमध्यानं द्वितीयध्यानं तृतीयध्यानं चतुर्थध्यानं च। एतेषु ध्यानेषु त्रीणि ध्यानानि सास्वादसंप्रसादनानास्रवाणि॥ तृष्णासंप्रयोगो नामास्वादः। कुशलसास्रवसमाधिर्नाम संप्रसादनं॥ अक्लेशो नामानास्रवः॥ भवाग्रे ध्यानं द्विविधं। सास्वादं ससंप्रसादनं च। न (तत्र) अनास्रवध्यानकुशलधर्मः॥

३। शून्ये प्रविविक्ते प्रदेशे निषद्यायां वा स्थाने वा शयने वा गमने वा चंक्रमणे वा समाहितेन मनसा तीक्ष्णया प्रज्ञया गंभीरा श्रद्धा (जनयितव्या)। एवं भवति चित्तस्य ध्याने ऽवतारः। ध्यानसंप्रयुक्ताः श्रद्धावीर्यस्मृतिप्रज्ञासमाधयो भवन्ति। एतेभ्यः कुशलधर्मेभ्यः प्रथमध्यानाधिगमो भवति। विविच्य कामैर्विविच्याकुशलधर्मैः सविचारं सवितर्कं कामविवेकजं प्रीतीसुखं प्राप्नोतीत्युच्यते प्रथमं ध्यानं॥ बहिर्धायतनेष्वासंगः तथाहि कामछन्दो व्यापादः स्त्यानमिद्धमौद्धत्यकौकृत्यं विचिकित्सा। एतानि पंच नीवरणान्युच्यन्ते ऽकुशलधर्माः। द्विविधानामध्यात्मिकबाह्यानामकुशलधर्माणां प्रहाणमुच्यते विवेकः। आलंबने चेतःप्रवृत्तिरुच्यते वितर्कः। चित्तस्योद्गृहीतसंस्कारानुचिन्तनमुच्यते विचारः। अकुशलधर्मप्रहाणबलप्राप्तः समाधिरुच्यते कामविवेकः। मनोजातं सौमनस्यमुच्यते प्रीतिः। कायचित्तयोरविक्षेप उच्यते सुखं। चित्तस्यालांबनयोग उच्यते समाधिः। एतैः प्रथमध्यानस्य पंचांगै विविक्तो भवति रागो महादुःखः पापो

---

३ प्रविविक्ते प्रदेश इति। विवेकोपबृंहणं निर्वाणमार्गस्य परमः सहायः। तथोक्तं—

अञ्ञा हि लाभूपनिसा अञ्ञा निब्बानगामिनी।
एवमेतमभिञ्ञाय भिक्खू बुद्धस्स सावको।
सक्कारं नाभिनन्देय्य विवेकमनुब्रूहये॥ [धम्मपद ७५]

ऽसुखः समुन्मज्जति बलं । एवं श्रद्धादीन्भावयतश्चित्ते कुशलचित्तधर्मोत्पादः । इति प्रथमध्यानमार्गप्राप्तिः ॥ एष त्रिभिर्वेदनेन्द्रियैः संप्रयुक्तो भवति प्रीतिसुखोपेक्षेन्द्रियैः । सुखेन्द्रियं त्रिभि र्विज्ञानैः संप्रयुक्तं भवति चक्षुःश्रोत्रकायविज्ञानैः । प्रीतीन्द्रियं मनोविज्ञानसंप्रयुक्तं भवति । उपेक्षेन्द्रियं चतुर्विज्ञानसंप्रयुक्तं भवति । प्रथमध्यानिकाः नानाकायनानासंज्ञिनो नानाकायैकसंज्ञिनो भवन्ति । प्रथमध्याने चत्वारि विज्ञानानि भवन्ति । चक्षुःश्रोत्रकायमनो (विज्ञानानि) । इति प्रथमं ध्यानं ॥

४ । वितर्कविचारोपशमात् अध्यात्मं संप्रसादनः एकाग्रसमाहितः अवितर्कोऽविचारः समाधिरुपजायते प्रीतिसुखसंप्रयुक्तः । इति द्वितीयं ध्यानं । वितर्कविचारौ उक्तपूर्वौ । तयोः प्रहाणमुच्यते उपशमः । सर्वभूमिषु श्रद्धा व्यपगतमलोच्यते ऽध्यात्मं संप्रसादनं । मनोविज्ञानस्यालंबनयोगेनाबहिर्मुखतोच्यते एकाग्रसमाधिः । प्रीतिसुखांगे उक्तपूर्वे । इदं (द्वितीयध्यानं) द्वाभ्यामिन्द्रियाभ्यां संप्रयुक्तं भवति प्रीतीन्द्रियेणोपेक्षेन्द्रियेण च । (एतद्ध्यानिकाः) भवन्ति नानाकायैकसंज्ञिनः प्रीतिसंप्रयुक्ताः । मौलभूमयो भवन्त्युपेक्षेन्द्रियसंप्रयुक्ताः । क्षपयित्वा वितर्कविचारमलं क्षपयित्वा पुण्यवासनां स एष मार्गो द्वितीयध्यानोन्मुखः ॥

५ । प्रीत्या विरागाद् उपेक्षको विहरति प्रतिसंवेदयति कायेन सुखं भवत्यनास्रवः पुद्गलः स उच्यते उपेक्षकः स्मृतिमान् सुखविहारी तृतीयं ध्यानमवतीर्णः । प्रीतिविरागो यथोक्तपूर्वः । उपेक्षाचित्तस्योपेक्षासुखे इति द्विधा वेदना । सुखमक्लिष्टं । तदेतत्सुखं कायेनानुभूयते साक्षात्क्रियते । एतत्सुखं दुरधिगमो भूतधर्म इत्यनास्रवमुच्यते सुखं । अत्राप्युपेक्षाश्रद्धादिसर्वकुशलधर्मभावना । इत्येष मार्गो भवति तृतीयध्यानोन्मुखः । पश्यन् प्रीतिमकुशलां निष्प्रीतिकं सुखं साक्षात्कुर्वन् ध्यायति । स्थापयित्वा (अन्यांगान्यत्र) सुखमुपेक्षा स्मृतिः संप्रज्ञानं समाधिश्चेति पंचांगानि भवन्ति यथोक्तपूर्वाणि । इति तृतीय ध्यानं ॥

ध्यानमिति । ध्यानं प्रज्ञाचेति समुदिते निर्वाणहेतुः । द्वयोरन्योन्याश्रयभावमधिकृत्य प्रोक्तं धर्मपदाभाणकैः—

नत्थि झानं अपञ्ञस्स पञ्ञा नत्थि अझायतो ।
यम्हि झानं च पञ्ञा च सवे निब्बानसन्तिके ॥ [धम्मपद ३७२] इति ।

६। सुखस्य प्रहाणात् पूर्वमेव दुःखस्य प्रहाणात् सौमनस्यदौर्मनस्ययो-रस्तंगमादुपेक्षास्मृतिपरिशुद्धमुपसंपादयति चतुर्थं ध्यानं। श्रद्धादिसर्वकुशल-धर्माणाम् (अत्रापि भावना)। अपि च पश्यन् सुखदुःखदोषमदुःखासुखो भवति सुप्रतिष्ठितः। इत्येष मार्गोऽवतरति चतुर्थध्यानं। (अत्र भवन्ति) चत्वार्यंगानि उपेक्षा स्मृतिः संप्रज्ञानं समाधिश्चेति।

७। सर्वध्यानांगानि भवन्ति कुशलानि। असमापत्तिध्यानभूमिः सवितर्का भवति सविचारा। मध्यमध्यानभूमिरवितर्का भवति सविचारा। एते द्वे ध्यानभूमी उपेक्षेन्द्रियसंप्रयुक्ते। असमापत्तिध्यानभूमि द्विविधा संप्रसादनानास्रवा ऽनास्वादा चेति। चत्वारि ध्यानानि त्रिविधानि सास्वादानि संप्रसादनानि अनास्रवाणि च। इति ध्यानधर्माः॥

८। रूपसंज्ञानां समतिक्रमात् पश्यत्यनन्तमवकाशमित्याकाशानन्त्यायतन-समापत्तिमवतरति आकाशानन्त्यायतनसुप्रतिष्ठितः साक्षात्कुर्वन्निमं मार्गमुपसंपादयति आकाशानन्त्यातनसमाधिं। अनन्तं विज्ञानमिति भावयन् विज्ञानानन्त्यायतन-मवतीर्य पश्यन्नाकाशानन्त्यायतनदोषं विज्ञानानन्त्यायतनसुप्रतिष्ठितः साक्षात्कुर्वन्निमं मार्गमुपसंपादयति विज्ञानानन्त्यायतनसमाधिं। विज्ञानानन्त्यायतनगति दुःखेति भावयति आकिंचन्यायतनगतिमवतरत्याकिंचन्यायतनसमापत्तिं पश्यन् विज्ञानानन्त्या-यतनदोषमाकिंचन्यायतनसुप्रतिष्ठितः साक्षात्कुर्वन्निमं मार्गमुपसंपादयत्याकिंचन्या-यतनसमाधिं। संज्ञायतनं रोग इति असंज्ञायतनं मोह इत्येवं भावयन् नैवसंज्ञाना-संज्ञायतनसमापत्तिमवतीर्य पश्यन्नाकिंचन्यायतनदोषं नैवसंज्ञानासंज्ञायतनसुप्रतिष्ठितः साक्षात्कुर्वन्निमं मार्गमुपसंपादयति नैवसंज्ञानासंज्ञायतनसमाधिमिति नैव संज्ञानासंज्ञायतन ध्यानं॥

९। निर्वाणगामिनी प्रतिपद् द्विविधा। प्रथमा कायाशुच्यनुपश्यना[1] द्वितीया आनपानस्मृतिः। कायस्मृत्युपस्थाने प्रथमद्वितीयविमोक्षौ। चतुर्षु अभिभ्वायतनेषु अशुचिधर्माः। समाहितः संख्यात्यानापानं एकं द्वे यावत् दश

---

१ कायाशुच्यनुपश्यनेति। कायाशुच्यनुपश्यनाया नामान्तरं कायगता स्मृतिरिति। तथोक्तं धम्मपदाभाणकैः—"सुप्पबुद्धं पबुज्झन्ति सदागोतमसावका। येसं दिवा च रत्तो च निच्चं कायगता सति॥" [धम्मपद २९९] इति। "येसं च सुसमारद्धा निच्चं कायगता सति।......सतानं संपजानानं अत्थं गच्छन्ति आसवा॥" इति च। सेयं कायाशुच्यनुपश्यनापरपर्याया कायगता स्मृतिः

क्षणान् आनापानप्रवेशनिर्गममवष्टभ्य यथा द्वारपालकः पश्यति सर्वधर्मा उदयव्यया इति। द्वयो र्लक्षणयोः स्वलक्षणं षड्भेदभिन्नं। पश्यति कायः अनित्यः दुःखः शून्यः अनात्मकः—इति पश्यन्नेवं सर्वधर्मान् लोकसंत्रस्तः पर्यायेण प्रहाय मलं भावयन् कुशलधर्मान् निर्वाणाभिमुखो भवति ॥

१०। असमापत्तिध्यानभूमिः मध्यमध्यानभूमिः चतुर्ध्यानभूमयः तिस्र आरूप्यध्यानभूमयश्चेति द्विविधाः। सास्रवा अनास्रवाश्च। भवाग्रः सर्वोऽपि सास्रवः ॥

११। दशसंज्ञाः। अनित्य(संज्ञा) दुःख० दुःखानात्मक० आहारानुपश्यना० सर्वलोकेऽसुख० अशुचि० मरण० प्रहाण० विराग० निरोधसंज्ञा ॥ भावयति सर्वसंस्कारा अनित्या इत्यनित्यसंज्ञा। भावयति जात्यादिदुःखपरिपूर्णो ऽयं लोक इति दुःखसंज्ञा। भावयत्यध्यात्मं बहिर्धा (सर्वं) अनित्यं दुःखं शून्यमनात्मकमिति दुःखानात्मसंज्ञा। भावयति महता कृच्छ्रेणोपलब्ध आहारो ऽभ्यवह्रियमाणो ऽशुचि-र्भवतीत्याहारानुपश्यनासंज्ञा। भावयति जातिजरारोगमरणादिभयैः विविधक्लेशैः परिपूर्णोऽयं लोकः सर्व इत्यसुखसंज्ञा। स्वकायाभ्यन्तरे भूततो ऽनुपश्यनोच्यते ऽशुचिसंज्ञा। भावयति सर्वा जाति नियतमरणेति मरणसंज्ञा। भावयत्यनित्ये-

---

द्वात्रिंशत्कारभावनया भाविता आस्रवक्षयाय भवति। इयं कायगतस्मृतिसूत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त ११९] विस्तरं प्रपंचिता तत्रैव द्रष्टव्या। आनापानस्मृतिविस्तरोऽपि तत्रैव आनापानस्मृति-सूत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त ११८] द्रष्टव्यः। षड्भेदभिन्नमिति। षड्भेदा वसुबन्धुना कोश-[६।१२] भाष्ये संकलिताः—

गणनानुगमस्थानोपलक्षणविवर्तनाः।
परिशुद्धिः षडाकारा आनापानस्मृति र्मता ॥ इति ॥

११ आहारानुपश्यनासंज्ञेति। आहारनुपश्यनाया नामान्तरमेव आहारे प्रतिकूलसंज्ञेति। भुक्तो हि आहारः सुरुचिपूर्णोऽपि नवभ्यो ऽक्षिमुखादिस्रोतोभ्यो यदा स्रवति तदा कुरुचिजनको भवति। तथोक्तं—

अथस्स नव सोतेहि असुचि सवति सब्बदा।
अक्खिम्हा अक्खिगूथको कण्णम्हा कण्णगूथको ॥
सिंघाणिका च नासातो मुखेन वमेतकदा।
पित्तं सेम्हं च वमति कायम्हा सेदजल्लिका ॥ इत्यादि। [सुत्तनिपात, विजयसुत्त]

विरागितामिति विरागसंज्ञा । भावयति पंचोपादानस्कंधानामपुनर्भवे निरोधे स्थापने संपरित्यागे निर्वाणमिति निरोधसंज्ञा । एता दश संज्ञा नित्यं भावयतो भवति दुःखनिरोधप्राप्तिः ॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे ध्यानिर्देशो नाम द्वादशो बिन्दुः ॥]

एतद् बुद्धवचनमनुस्मृत्य पौराणाचार्यैरप्युक्तं—

अन्नं पानं खादनीयं भोजनं च महारहं ।
एकद्वारेन पविसित्वा नवहि द्वारेहि सन्दति ॥
अन्नं पानं खादनीयं भोजनं च महारहं ।
भुंजति सपरिवारो निक्खामेन्तो निलीयति ॥
अन्नं पानं खादनीयं भोजनं च महारहं ।
भुंजति अभिनन्दन्तो निक्खामेन्तो जिगुच्छति ॥
अन्नं पानं खादनीयं भोजनं च महारहं ।
एकरत्तिपरिवासा सब्बं भवति पूतिकं ॥ इति ॥

[विसुद्धिमग्गे ११।२३ अनुच्छेदे उद्धृतगाथाः]

त्रयोदशो बिन्दुः

संकीर्णसमाधयः

१। समाधिः अप्रमाणानि अभिज्ञाः कृत्स्नायतनानि अभिभ्वायतनानि विमोक्षाश् (चेति) ध्यानानि ॥

२। समाधिस्त्रिविधः। शून्यतासमाधिः अप्रणिहितसमाधिः अनिमित्त-समाधिः। चित्तस्यानास्रवालंबनप्रतिसंयुक्तत्वादुच्यते समाधिः। समाहितः पश्यति पंचोपादानस्कंधाः शून्याः अनात्मानः अनात्मीया इति। इत्युच्यते शून्यतासमाधिः। समाधिमिममवतीर्णो न प्रणिदधाति रागद्वेषमोहान् पुनरुत्पत्तिमत इत्यप्रणिहितसमाधिः। (यः) समाधि र्वीतदशनिमित्तधर्मालंबनः (सोऽनिमित्त समाधिः)। दश निमित्तानि कतमानि। रूपादयः पंच विषयाः पुरुषः स्त्री जाति र्जरा ऽनित्यता। इत्यनिमित्तसमाधिः। शून्यतासमाधि र्द्व्याकारः। शून्याकारः अनात्माकारः। अप्रणिहितसमाधि र्दशाकारः। अनित्यदुःखाकारः समुदयमार्गा-कारश्च। अनिमित्तसमाधि र्निरोधचतुराकारः॥

३। अप्रमाणानि चत्वारि। मैत्री करुणा मुदिता उपेक्षा॥ स्वाधिगत-स्याभीष्टवस्तुनः सर्वसत्त्वेभ्यो दानाय चित्तोपस्थापनं। तदिदं चित्तं त्रिविधं भवति। आद्यं स्वजनेभ्यो मध्यमं परेभ्यश्चरमं शत्रुतस्करादिभ्यः (यद्दानाय चित्तं)। समाहितो भावयति सर्वे त्रिधातुसत्त्वाः वयं शास्त्राद्याश्च न भिन्ना इति। विजहात्यान्तरिकद्वेषमिति मैत्री नामाप्रमाणं वेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञान-संप्रयुक्तं सम्यग्वाचः सम्यक्कर्मान्तस्योत्थापकमपि न सर्वसंस्कारसंप्रयुक्तमिति मैत्र्यप्रमाणं॥ समाहितो भावयति त्रिधातुसत्त्वा विविधकायचित्तदुःखभाज इति

---

२ दशाकार इति। अनित्य दुःखं समुदयः प्रभवः हेतुः प्रत्ययः मार्गः न्यायः प्रतिपत्तिः नैर्याणिक-कश्चेति दश। तत्राद्यं द्वयं कंठत उक्तं। समुदयेन समुदयः प्रभवाद्याश्च त्रयः संगृहीताः। मार्गेण मार्गः न्यायाद्याश्च त्रयः संगृहीताः।

चतुराकारइति। निरोधः शान्तः प्रणीतः निःसरणं चेति॥

३ अप्रमाणानि—इति। अप्रमाणाः सत्त्वा गगनोपमा एषामालंबनमित्यन्वर्थेयं संज्ञा। अप्रमाण-सत्त्वालंबनतया साधकस्य विहारो ऽपि बृहन् भवति न तु परित्त इति बृहत्वात् अप्रमाणानि ब्रह्मविहारा

(तान्) उद्धर्तुकाम एवं भावयन् (तेषां) बाह्यक्लेशान् व्यपनेतुं प्रतिबलो भवतीति करुणा नामाप्रमाणं वेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञानसंप्रयुक्तं सम्यग्वाचः सम्यक्कर्मान्तस्योत्थापकमपि न सर्वसंस्कारसंप्रयुक्तमिति करुणाप्रमाणं ॥ समाहितो भावयति (अहो) मुदितास्त्रिधातुसत्वाः । इति प्राप्तसुखसौमनस्यो दुःखदौर्मनस्यापनयनप्रतिबलो भवतीति मुदिता नामाप्रमाणं वेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञानसंप्रयुक्तं-सम्यग्वाचः सम्यक्कर्मान्तस्योत्थापकमपि न सर्वसंस्कारसंप्रयुक्तमिति मुदिताप्रमाणं ॥ समाहितो भावयति त्रिधातुसत्त्वाः सुखदुःखमोदौदासीन्यभाज इति रागद्वेषापनयनाय प्रतिबलो भवतीत्युपेक्षानामाप्रमाणं वेदनसंज्ञासंस्कारविज्ञानसंप्रयुक्तं सम्यग्वाचः सम्यक्कर्मान्तस्योत्थापकमपि न सर्वसंस्कारसंप्रयुक्तं ॥

४। षडभिज्ञाः । ऋद्धिपादः दिव्यचक्षुः दिव्यश्रोत्रं पूर्वनिवासविज्ञानं परचित्तज्ञानं आस्रवक्षयज्ञानं च। विहाय षष्ठीमभिज्ञामितराः पृथग्जना अपि

इत्यप्युच्यन्ते। मैत्रीति। द्वेषपरिहाररूपा सेयं मैत्री। अस्या मृदुतमोपायो दानं। दानेन न दानिन एव मैत्री वर्धते प्रत्युत प्रतिग्रहीतुरपि द्वेषचित्तमुपशाम्यति। तथोक्तं पौराणाचार्यैः—

अदान्तदमनं दानं दानं सर्वार्थसाधकं।
दानेन प्रियया वाचा चोन्नमन्ति नमन्ति च ॥ इति ॥

[विसुद्धिमग्ग ९।३९ इत्यत्रोद्धृतपालिगाथायाः संस्कृतच्छाया]

सेयं मैत्री आत्मनि प्रियपुद्गले मध्यस्थे वैरिपुरुषे च समचित्ततया प्रवर्तते तदा परिपूर्णतां गच्छति। तथाचाहुः—

अत्तनि हित मज्झत्ते अहिते च चतुब्बिधे।
यदा पस्सति नानत्तं हितचित्तोव पाणिनं।
न निकामलाभी मेत्ताय कुसली पवुच्चति ॥
यदा चतस्सो सीमायो संभिन्ना होन्ति भिक्खुनो।
समं फरति मेत्ताय सब्बलोकं सदेवकं।
महाविसेसो पुरिमेन यस्स सीमा न नायति ॥ इति ॥

मैत्रीवदेव करुणापि चतुर्विधेषूक्तेषु पुद्गलेषु समचित्ततया प्रवृत्ता परिपूर्णतां गच्छति। मुदितापि तथैव भाविता पूर्णा भवति। उपेक्षापि च तथैव। एतासां भावनाक्रमस्तु विस्तरेण विशुद्धिमार्गे [९।१-९०] प्रोक्तस्ततएव ज्ञातव्यः ॥

४ सूत्रान्तेषु षडभिज्ञानां तत्कर्मणां च निर्देशो यथा वर्त्तते सोऽत्र प्रदर्शनीयः। तथा च महासिंहनादसूत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त १२] प्रोक्तमनूद्य संस्कृतेन प्रदर्श्यते। तत्रेयं निदानकथा। लिच्छवीपुत्रः सुनक्षत्रः प्रव्रज्यातः प्रक्रान्तस्तथागतमुद्दिश्य वैशाल्यामेवं भाषते यत् "नास्ति

प्राप्नुवन्ति ॥ ऋद्धिपादाभिज्ञा कतमा। एषा त्रिविधा। प्रथमा उत्पतनकर्म। द्वितीया निर्माणं। तृतीया आर्यपुद्गलाभिज्ञा॥ (तत्र) भवति त्रिविधमुत्पतनकर्म। प्रथमं स्वकायेन गमनं। तथाहि। पक्षिणामुत्पतनं। द्वितीयं भूमेरेतस्या अकस्मादन्तर्हितस्य देशान्तरगमनं। तृतीयं चेतोबलवशिता। यथा बाहुसमिञ्जितप्रसारणं। एषा सर्वबुद्धाभिज्ञा नान्यतीर्थिकानां॥ नित्यं पश्यति कायं शून्यं शिक्षते लघूत्थानमित्येतेन मार्गेण (उत्पतनरूपां) ऋद्धि (पादा-)ऽभिज्ञामुपैति। प्रतिबलो भवितुं महान्। प्रतिबलो भवितुं क्षुद्रः। प्रतिबलः प्रभूतं कर्तुमल्पं। प्रतिबलोऽल्पं कर्तुं प्रभूतं। प्रतिबलः परिवर्तयितुं विविधवस्तूनि। इति निर्माणद्धर्यभिज्ञा। पृथग्जनानां निर्माणं भवति सप्तदिनानि यावत् अनतिक्रम्य सप्तदिनानि निरुद्ध्यति। बुद्धानां बुद्धात्मजानां वशे वर्तते निर्माणं निर्माणकालश्च। पश्यन् लोकं शुचिमशुचिमिवाशुचिं शुचिमिव विहाय शुच्यशुच्यनुस्मृतिमुपेक्षास्मृतिचित्तो भवतीत्यार्यपुद्गलाभिज्ञा। एतास्त्रिविधा अभिज्ञाश्चतुर्णामृद्धिपादानां बलेन जायन्ते। (अपरे) सर्वरूपालंबनाः क्रमेण प्राप्नुवन्ति लघूत्थानं बुद्धास्तु युगपत्प्राप्नुवन्ति॥ दिव्यचक्षुरभिज्ञा स्वचक्षुर्निष्ठा भवति। रूपधातुचतुर्महाभूतपरिशुद्धिजो भवति दिव्यचक्षुर्लाभः। स्वभूम्यामधोभूम्यां च स्पष्टं पश्यति (यद्भवति) दूरे (यच्च भवति) अन्तिके पश्यति सर्वं सूक्ष्मरूपं सूर्याचन्द्रमसौ तारा अग्निं मणिमित्येष मार्गो (येन) दिव्यचक्षुरभिज्ञालाभः॥ दिव्यश्रोत्राभिज्ञा स्वश्रोत्रनिष्ठा। रूपधातुचतुर्महाभूतपरिशुद्धिजो भवति दिव्यश्रोत्रलाभः। शृणोति विजानाति बुद्ध्यति च विविधान् दिव्यान् मानुषान् नारकान् प्रेततिर्यग्जान् शब्दानित्येष मार्गो (येन) दिव्यश्रोत्राभिज्ञालाभः॥ पूर्वनिवासविज्ञानाभिज्ञा। स्मरति पूर्वलोकवृत्तं यस्मादगतो यस्मिंश्च देशे समुत्पन्नः—इत्येष मार्गो (येन)

श्रमणस्य गौतमस्य उत्तरमनुष्यधर्मः अलमार्यज्ञानदर्शनविशेषः तर्कपर्याहृतं श्रमणो गौतमो धर्मं देशयति मीमांसानुचरितं स्वयंप्रतिभानम्”—इति। इदं श्रुत्वा तथागतस्तथागतषडभिज्ञाबलादिकं निरूपयन् षडभिज्ञा अधिकृत्यैवमाह—[१ ऋद्धिविधाभिज्ञा।] “भगवान् अनेकविहितं ऋद्धिविधं प्रत्यनुभवति एकोऽपि भूत्वा बहुधा भवति बहुधापि भूत्वा एको भवति। आविर्भावं तिरोभावं तिरःकुड्यं तिरःप्राकारं तिरःपर्वतमसज्जमानो गच्छति तद्यथाप्याकाशे। पृथिव्यामपि उन्मज्जननिमज्जनं करोति तद्यथाप्युदके। उदकेऽप्यभिद्यमानो गच्छति तद्यथापि पृथिव्यां। आकाशेऽपि पल्यंकेन क्रमते तद्यथापि पक्षी शकुनिः। इमावपि सूर्याचन्द्रमसावेवं महर्धिकावेवं महानुभावौ पाणिना

पूर्वनिवासाभिज्ञामुपैति ॥ परचित्तज्ञानाभिज्ञा। नित्यमनुस्मरति परेषां क्लिष्टचित्तं परेषां पर्यवदातचित्तं सर्वं जानाति स्वचित्तोत्पादनिरोधं प्रतिबलो भवति विविच्य परिज्ञातुमित्येष मार्गो (येन) परचित्ताभिज्ञामुपैति ॥ त्रैधातुकास्रवाणां सर्वस्या आत्म-(दृष्ट:) निरोधेनैवं जानाति पंचोपादनस्कन्धाः अनित्याः इत्येवमादि। इत्यनुस्मरत एतेन मार्गेण आस्रवक्षयाभिज्ञालाभः ॥

५। पूर्वनिवासाभिज्ञा दिव्यचक्षुः आस्रवक्षयश्चेति तिस्रो विद्याः। पूर्वनिवासाभिज्ञा संसारक्रमहेतुप्रत्ययान् वेत्तीत्युच्यते विद्या। दिव्यश्रोत्राभिज्ञा

परामृशति परिमार्जयति। यावद्ब्रह्मलोकादपि कायेन वशं वर्तयति।......[२ दिव्यश्रोत्राभिज्ञा।] भगवान् दिव्येन श्रोत्रधातुना विशुद्धेन अतिक्रान्तमानुषकेण उभयानपि शब्दान् शृणोति दिव्यांश्च मानुषांश्च ये दूरे अन्तिके च।...[३ चेतः पर्यायज्ञानाभिज्ञा।] भगवान् परसत्त्वानां परपुद्गलानां चेतसा चेतः परीत्य प्रजानाति। सरागं वा चित्तं सरागमिति प्रजानाति। वीतरागं...। सदोषं...। वीतदोष...। समोहं...। वीतमोहं...। संक्षिप्तं...। विक्षिप्तं...। महद्गतं...। अमहद्गतं...। सोत्तरं...। अनुत्तरं...। समाहितं...। असमाहितं...। विमुक्तं। अविमुक्तं वा चित्तं अविमुक्तं चित्तमिति प्रजानाति।........[४ पूर्वनिवासानुस्मृतिज्ञानाभिज्ञा।] (भगवान्) अनेकविहितं पूर्वनिवासमनुस्मरति तद्यथा एकामपि जातिं द्वे द्वे अपि जाती तिस्रोऽपि जातीः चतस्रोऽपि जातीः दशापि जातीः विंशतिमपि जातीः त्रिंशतमपि जातीः चत्वारिंशतमपि जातीः पंचाशतमपि जातीः जातिशतमपि जातिसहस्रमपि जातिशतसहस्रमपि अनेकानपि संवर्तकल्पान् अनेकानपि विवर्तकल्पान्। "अमुत्रासं एवंनामा एवं गोत्रः एवं वर्णः एवमाहारः एवं सुखदुःखप्रतिसंवेदी एवमायुष्पर्यन्तः स ततश्च्युतः अमुत्रोपपन्नः। तत्राप्यासं एवं नामा···एवमायुष्पर्यन्तः स ततश्च्युत इहोपपन्नः।" इति साकारं सोद्देशमनेकविहितं पूर्वनिवासमनुस्मरति।···[५ दिव्यचक्षुरभिज्ञा।] (भगवान्) दिव्येन चक्षुषा विशुद्धेन अतिक्रान्तमानुषकेण सत्त्वान् पश्यति च्यवमानान् उपपद्यमानान् हीनान् प्रणीतान् सुवर्णान् दुर्वर्णान् सुगतान् दुर्गतान् यथा कर्मोपगान् सत्त्वान् प्रजानाति। इमे बत सत्त्वाः कायदुश्चरितेन समन्वागताः वाग्दुश्चरितेन समन्वागताः मनोदुश्चरितेन समन्वागताः आर्याणामपवादकाः मिथ्यादृष्टिकाः मिथ्यादृष्टिकर्मसमादानास्ते कायस्य भेदात् परं मरणात् अपायं दुर्गतिं विनिपातं निरयमुपपन्नाः। इमे वा पुनः सत्त्वा कायसुचरितेन समन्वागताः वाक्सुचरितेन समन्वागताः मनःसुचरितेन समन्वागताः आर्याणामनपवादकाः सम्यग्दृष्टिकाः सम्यग्दृष्टिसमादानास्ते कायस्य भेदात् परंमरणात् सुगतिं स्वर्गं लोकमुपपन्नाः। इति दिव्येन चक्षुषा विशुद्धेन अतिक्रान्तमानुषकेण सत्त्वान् पश्यति······यथाकर्मोपगान् सत्त्वान् प्रजानाति। [६ आस्रवक्षयज्ञानाभिज्ञा।]······(भगवान्) आस्रवाणां क्षयात् अनास्रवं अनास्रवां चेतोविमुक्तिं प्रज्ञाविमुक्तिं दृष्टे धर्मे स्वयमभिज्ञाय साक्षात्कृत्योपसंपद्य विहरति ॥

५ त्रैविद्य एव भगवान् न तु सर्वविदिति सिद्धान्तः। परंपरानुसारं बोधिरात्रौ प्रथमे यामे पूर्वनिवासानुस्मृतिरूपां विद्यां, द्वितीये यामे दिव्यचक्षूरूपां च्युत्युत्पादज्ञानलक्षणां विद्यां, तृतीये यामे

यथाकृतकर्मफलप्राप्ते हेतुप्रत्ययान् वेत्तीत्युच्यते विद्या । (आस्रवक्षयाभिज्ञा) कामधातुरूपारूपधात्वाश्रयक्षयं आत्म(दृष्टि)क्षयं सर्वास्रव(क्षयं वेत्तीति) उच्यते विद्या ॥

६ । दश कृत्स्नायतनानि । मनसि करोति कृत्स्नां पृथिवीं नान्यत् मनसि करोति । इति पृथिवीकृत्स्नायतनं । यावद् विज्ञानकृत्स्नायतनमप्येमेव ॥

७ । अष्टौ विमोक्षाः । अध्यात्मं रूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि । अध्यात्ममरूपसंज्ञो बहिर्धा पश्यति रूपाणि । शुभं विमोक्षं साक्षात्करोति । चत्वार्यरूपध्यानानि । निरोधसमापत्तिश्च । इत्यष्टौ विमोक्षाः ॥ आलंबनं पश्यन् परिवर्तयति चित्तं प्राप्नोति विमुक्तिमिति विमोक्षः । पश्यत्यध्यात्मरूपमशुचि, पश्यति च बहिर्धारूपं (न तथा) इति प्रथमो विमोक्षः । न पश्यत्यध्यात्मरूपं, पश्यति बहिर्धारूपमशुचि—इति द्वितीयो विमोक्षः । विभज्य पश्यत्यध्यात्मंबहिर्धा च रूपं सर्वं शुचिरूपमिति तृतीयो विमोक्षः । चत्वार्यरूपध्यानानि चत्वारो विमोक्षाः । निरोधः (अष्टमो) विमोक्षः ॥

८ । अध्यात्मं रूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि परित्तानि सुवर्णानि दुर्वर्णानि । इत्यालंबनमभिभूय जानाति पश्यतीति प्रथममभिभ्वायतनं । अध्यात्मं

सर्वास्रवक्षयरूपां विद्यां साक्षात्कृत्य सम्यक्संबुद्धोजातः । तस्य सर्वज्ञता तु ध्यानबलेन तत्तदर्थजातं बोद्धुं क्षमत्वादुच्यते । तथा च शान्तरक्षितः—

यद्यदिच्छति बोद्धुं वा तत्तद्वेत्ति नियोगतः ।
शक्तिरेवंविधा तस्य प्रहीणावरणो ह्यसौ ॥ इति ॥ [तत्त्वसंग्रह, कारिका ३६२८]

अतएव धर्मकीर्तिरपि भगवन्तं हेयोपादेयतत्त्वज्ञातारमाह न तु सर्ववस्तुजातज्ञातारं—

हेयोपादेयतत्त्वस्य साभ्युपायस्य वेदकः ।
यः प्रमाणमसाविष्टो न तु सर्वस्य वेदकः ॥ [प्रमाण वार्तिक] इति ॥

भगवतः सर्वज्ञता त्रैविद्यवत्सगोत्रसूत्रे [मज्झिमनिकाय, सुत्त ७१] भगवतैव प्रतिषिद्धा । त्रैविद्यता तु भगवति स्वयं प्रतिपादिता । त इमे सर्वज्ञवादप्रमुखा वादाः परलोकादीनाम् अदृष्टार्थतां समर्थनाय प्रवृत्ता इति यावच्छक्यमुपरिष्टात् विचारयिष्यामः ।

इदं जगत्पूर्वकृतैः हि कर्मभिर्विचित्ररूपं सुखदुःखभाजनं ।
कथं भवेद्यन्नियतं हि पूर्वकैः प्रयत्नकैरत्र कृतैस्तदन्यथा ॥ १ ॥
अनीश एवास्ति जनोऽस्वतंत्रकः करोति सर्वः स्वबलानुरूपतः ।
फलं पुनस्त्वस्य कृतस्य कर्मणो ऽन्य एव दाता हि ददाति दत्तवान् ॥ २ ॥

रूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि अप्रमाणानि सुवर्णानि दुर्वर्णानि। इत्यालंबनमभिभूमय जानाति पश्यतीति द्वितीयमभिभ्वायतनं। अध्यात्ममरूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि परित्तानि सुवर्णानि दुर्वर्णानि। इत्यालंबनमभिभूमय जानाति पश्यतीति तृतीयमभिभ्वायतनं। अध्यात्ममरूपसंज्ञी बहिर्धापश्यति रूपाणि अप्रमाणानि सुवर्णानि दुर्वर्णानि। इत्यालंबनमभिभूय जानाति पश्यतीति चतुर्थममभिभ्वायतनं। अध्यात्ममरूपसंज्ञी बहिर्धा पश्यति रूपाणि नीलानि। इत्यालंबनमभिभूय जानाति पश्यतीति पंचममभिभ्वायतनं। पीत-लोहिता-ऽवदातान्यप्येवं ॥

जनो हि कर्मस्वक एव नाथवान् स कर्मयोनिस्त्वथ कर्मबन्धुकः।
स्वकर्मणैवात्र स हीनतां गतः स्वकर्मणैवात्र गतः प्रणीततां ॥ ३ ॥
स आत्मनाथो निजकर्मनाथकः प्रभु र्हि कर्तुं शुभमप्यथो ऽशुभं।
परं समुद्धर्तुमलं निजं तथा स्वयं परं पातयितुं च सर्वथा ॥ ४ ॥
इद हि दुःखं हि सुखं तदन्यथा न सर्वमेवास्ति हि कर्मपाकजं।
विपाकजं यत्तदिहास्ति चाल्पकं तदन्यहेतूत्थमनल्पकं मतं ॥ ५ ॥

विविधा दृष्टयश्चैतास्तत्तदागमनिश्रिताः।
प्रामाण्यं साध्यते त्तस्मा कस्य तस्यागमस्य तैः ॥ ६ ॥
नैवागमस्य कर्तास्ति मतः सो ऽपौरुषेयकः।
सर्वं हि चागमो वेत्ति परोक्षमपरोक्षकं ॥ ७ ॥
आगमो हि विना कर्त्रा स्यादिति प्राज्ञमानिता।
तेनागमस्य कर्तास्तु स हि सर्वविदीश्वरः ॥ ८ ॥
ईश्वरोऽपि हि दुःखेन मीयते तत् स तिष्ठतु।
आप्त एवास्तु लोके ऽस्मिन्नागमस्य प्रवर्तकः ॥ ९ ॥
आप्तप्रोक्तागमे तावत्प्रामाण्यं नैव युज्यते।
यावन्न सर्ववित् स स्यात्सर्वदर्शी निरन्तरं ॥ १० ॥
तेनात्र कश्चित्सर्वज्ञ आगमस्य प्रवर्तकः।
नत्वन्ये योगिनो दिव्यशक्तयो मुनयोऽपि च ॥ ११ ॥
किं सर्वज्ञतयास्माकं या नास्ति हितकृज्जने।
तस्मादागमकृद्ज्ञेयो हेयोपादायवेदकः ॥ १२ ॥
इत्यादिदृष्टयः सर्वा आगमानां समर्थिकाः।
सर्वज्ञादिकान् वादानुपादाय कृतास्पदाः ॥ १३ ॥
तस्मात्तेषां विवेकाय यत्नोऽत्र क्रियते तथा।
यथा चारित्रिकं तेषां रूपमाविर्भवेत् स्वकं ॥ १४ ॥

६। (अप्रमाणायतनान्यष्टौ)। अध्यात्ममनभिभूतरूपसंज्ञी बहिर्धा शुद्धानि परित्तानि रूपाणि पश्यतीति प्रथममप्रमाणायतनं। द्वितीयं। अध्यात्ममभिभूतरूपसंज्ञी बहिर्धा शुद्धानि परित्तानि रूपाणि पश्यतीति तृतीयमप्रमाणायतनं। चतुर्थम्। (एवम्) अन्यानि नील-पीत-लोहिता-ऽवदातानि द्रष्टव्यानि चत्वारि॥ अभिभवत्यालंबनं परिशुद्धमित्युच्यते ऽभिभ्वायतनं। सम्यग्रूपाकारवैशिष्ट्यनिर्मलत्वाद्विमोचयतीत्यभिभ्वायतनस्य नामान्तरं त्रयो विमोक्षाः। चत्वार्यभिभ्वायतनानि अष्टौ कृत्स्नायतनानि शुभविमोक्षसंगृहीतानि॥

तत्रैतेषु वादेषु मीमांसकप्रियो ऽपौरुषेयवादः सुतरां नवीन एव। बौद्ध पिटके वेदस्य कर्तारो भवन्ति ऋषयो न तु वेदो ऽपौरुषेय इत्यभ्यासेनोच्यते। तथा च त्रैविद्यसूत्रान्ते [दीघनिकाय, सुत्त १३] अष्टकः वामकः वामदेवः विश्वामित्रः यमदग्निः अगिराः भरद्वाजः वशिष्ठः कश्यपः भृगुश्चेति दश ऋषयो मन्त्राणां कर्तारः प्रोक्ताः। बुद्धात् पूर्वं यास्कोऽपि मन्त्राणां कर्तारः ऋषयः इति स्वमतमुपस्थापयति न तु मंत्रान् अपौरुषेयान् ख्यापयितुं प्रवृत्तो भवति। कथं ऋषिपरंपरायां वेदप्रवृत्तिरित्यधिकृत्याह यास्कः—

साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो बभूवुः।
तेऽवरेभ्यो ऽसाक्षात्कृतधर्मभ्यउपदेशेन् मन्त्रान् संप्रादुः।
उपदेशाय ग्लायन्तो (=उपदेशरूपं मन्त्रसमूहं स्मर्तुमशक्ताः) ऽवरे बिल्मग्रहणाय (=स्पष्टप्रतिपत्यर्थं) इमं ग्रन्थं (= निघण्टुं) समाम्नासिषुर् वेदं च वेदांगानि च॥ इति॥
[निरुक्त १।२०]

अयं यास्काभिप्रायः—

आदौ बभूवुः पुण्या ऋषयो ह्यमितौजसः।
तपसा स्वेन ये धर्मं साक्षात्कृत्य विहारिणः॥
अपरान् वीक्ष्य ते हीनान् अल्पपुण्यान् मितौजसः।
धर्मसाक्षात्कृतावासन् ये न शक्ताः स्वतेजसा॥
ते तेभ्यो हीनपुण्येभ्यो महापुण्या मनीषिणः।
मंत्रान् निर्माय संप्रादुः ते तान् संजगृहुः स्मृतौ॥
अथ ह्रासयुगे मंत्रान् संधारयितुमक्षमाः।
बभूवुः क्रमशो विप्राः हीनाश्च स्मृतिदुर्बलाः॥
विस्मृत्याऽयं न लुप्येत मंत्राम्नायः पुरातनः।
इति निश्चित्य ते हीनाः ग्रन्थसंग्रन्थनेरताः॥
सुस्पष्टप्रतिपत्यर्थं ग्रन्थस्थानि प्रचक्रिरे।
वेदाम्नायं निघण्टुं च वेदांगानि यथाक्रमं॥

१०। दश ज्ञानान्युक्तपूर्वाणि। मैत्री करुणा मुदिता चेति तिस्रः पंचाभिज्ञाश्च मौलेषु चतुर्षु ध्यानेषु विद्यन्ते। षड्भूमिषु धर्मज्ञानं विद्यते असमापत्तिध्यानेषु मध्यमध्यानेषु मौलचतुर्ध्यानेषु। मुदिता प्रथमा द्वितीया च विमुक्तिः आद्यानि चत्वार्यभिभ्वायतनानि प्रथमध्याने द्वितीयध्याने च विद्यन्ते। अपराण्यभिभ्वायतनानि शुभविमोक्षश्च अष्टौ कृत्स्नायतनानि च चतुर्थध्याने विद्यन्ते। अपरौ विमोक्षौ द्वे कृत्स्नायतने च स्वनामसंगृहीतानि। निरोधविमोक्षो भवाग्रसंगृहीतः। त्रयः समाधयः सप्तज्ञानानि अनास्रवाभिज्ञा च नवभूमिसंगृहीतानि। स्थापयित्वा भवाग्रे ऽन्वयज्ञानं॥

११। दशभूमिष्वरूपधातोस्त्रयो विमोक्षाः सास्रवा वा भवन्ति। अनास्रवा वा। अन्य(धातुकाः) त्रयो विमोक्षाः अष्टावभिभ्वायतनानि दश कृत्स्नायतनानि सास्रवाणि। भवाग्रे सर्वं सास्रवं मन्दं न तीक्ष्णमिति स (भवाग्रः)

यास्कोक्तस्यैव बौद्धपरंपरया समर्थनं भवति। तथा चोक्तमग्रण्यसूत्रान्ते [दीघनिकाय, सुत्त २७] —"···सत्त्वानामेकेषामेनदभूद् वयं पापकान् अकुशलान् धर्मान् वाहयेमेति ते ब्राह्मणा अभूवन्। ते ऽरण्यायतने ध्यायन्तीति ध्यायकाः। तेषामेवैके ध्यानमनभिसंभावमाना ग्रामान्तं निगमान्तमवसृत्य ग्रन्थान् कुर्वन्त आसुः। नेदानीमिमे ध्यायन्तीत्यध्यायका इत्याख्याताः। हीनसंमतं खलु तेन समयेन तदेतर्हि श्रेष्ठसंमतं। इति खल्वेवमेतस्य ब्राह्मणमंडलस्याभिनिर्वृत्तिः।" इति। इहोभयत्र ग्रन्थरचनातः पूर्वं साक्षात्कृतधर्माणः पर्यायेण कथ्यते चेद् ध्यायका ब्राह्मणा निर्दिष्टा इति द्वयो निरुक्ताग्रण्यसूत्रान्तसंदर्भयोरेकवाक्यता स्पष्टी भवति। एवं प्राचीनतमायां परंपरायां मन्त्राः पुरुषकृतिरेवेति मतमासीत् यत् ह्यास्ययुगे जैमिनिना "वेदांश्चैके संनिकर्षं पुरुषाख्या" [पूर्वमीमांसा १।१।१७] इत्येवं पूर्वपक्षे निक्षिप्तं। अस्य पूर्वपक्षस्यायमभिप्रायः—यथा "वाल्मीकीयं" इति पदेन "वाल्मीकि-कृतिः रामायणं"—इत्यर्थो भवति प्रतीतः। तथा वैदिकग्रन्थैः सह प्रतिसंयुक्ताः काण्व-शौनकीय-कौथुमीय-काठक-तैत्तिरीयादयः शब्दा प्रख्यापयन्ति यत् तत्कर्तारः कण्व-शौनक-कौथुम-कठ-तित्तिर-प्रभृतय आसन्। तदेतच्चरित्रविदां यास्कादीनां संमतमपि सर्वथा चरित्रतत्त्वानभिज्ञः कर्मकांड-मात्रनिष्णातो जैमिनि र्न सहते। तदनुसारं वैदिकग्रन्थप्रतिसंयुक्तानि ऋषीणां नामानि केवलमेतदेव प्रख्यापयन्ति यत्तेते ऋषयः तत्तद्ग्रन्थानां व्याख्यातार आसन् न तु तत्तद्ग्रन्थानां कर्तारः—इति मनसि निधाय सर्वमेव इतिवृत्तात्मकं चरित्रं विलोपयन् स सूत्रयति—"आख्या प्रवचनात्" [पूर्व-मीमांसा १।१।३०] इति। हन्त! वेदमंत्राणां वेदाम्नायस्य प्रवर्तयितारः प्रयत्नेनैतेन जैमिनेः शुकवत् वेदमंत्रस्मर्तारः इदानींतना वेदपाठिन इव अप्रतिभाशालिनः ख्यापिताः ये च केनापि उपहासप्रियेण कविनैवमुपहसिताः—"राजमाषनिभै र्दन्तैः कटिविन्यस्तपाणयः। द्वारि तिष्ठन्ति राजेन्द्र च्छान्दसाः श्लोकशत्रवः॥ इति॥ स चायं वेदानां नित्यत्वप्रतिपादनपरो ऽपौरुषेयतावादो वादारायणेनापि

सास्रवः। निरोधसमापत्तौ न प्रज्ञेति सा सास्रवा। पंचाभिज्ञासु बाहुल्येनाव्याकृत-चित्तं। चतुरप्रमाणानि सत्त्वालंबनतया सास्रवाणि॥

१२। कामरागस्यापरिक्षये त्रैधातुकसंयोजनानि भवन्ति। परीक्षीणे कामरागे भवन्ति रूपारूप्यधातुसंयोजनानि। रूप(धातु) रागक्षये भवन्त्यारूप्य-धातुसंयोजनानि। अरूपधातुरागक्षये न भवन्ति त्रैधातुकानि संयोजनानि॥ कामधातुरागक्षये परिशुद्धस्यानास्रवस्य प्रथमध्यानस्य सिद्धिः। एवं सर्वासु भूमिषु आर्यपुद्गलस्यानास्रवत्वसिद्धिः॥ आर्यपुद्गल ऊर्ध्वाधोभूमिको भवन्त्यनास्रवः। पंचाभिज्ञाचतुरप्रमाणवतो न भवन्त्यधोभूमिसंयोजनमलानि॥ लौकिकमार्गमा-श्रित्य असमापत्तिध्यानभूमिको जहात्यधोभूमिरागं। एवं सर्वभूमिकः॥ अनास्रवमार्गमाश्रित्य मौलध्यानभूमिकः स्वभूमिकमूर्ध्वभूमिकं चापि जहाति रागं। एवं सर्वभूमिकः॥ तेन पृथग्जनो भवाग्रे न रागप्रहाणप्रतिबलो भवति। ऊष्मधर्मा मूर्धधर्मा क्षान्तिधर्मा लौकिकाग्रधर्मा (हि) प्रहीणरागपुद्गलः॥

१३। सास्रवध्यानभावनाया द्वावध्वानौ प्रत्युत्पन्नो ऽनागतश्च। सत्य-दर्शनमार्गे दुःखसमुदयनिरोधान्वयज्ञाने प्रत्युत्पन्नाध्वभावनया ऽनास्रवं ज्ञानं। अनागतं द्विविधं सास्रवमनास्रवं ज्ञानं। अवशिष्टचित्तान्तरे प्रत्युत्पन्नमनास्रवं अनागतमनास्रवं॥ बुद्धात्मजो जहाति चेत्कामरागं आश्रयति चासमापत्तिध्यानभूमिं प्रत्युत्पन्नाध्वनि भावयति सास्रवमार्गं अनागते भावयति सास्रवानास्रवमार्गं नवमविमोक्षमार्गे प्रत्युत्पन्ने भावयति सास्रवमार्गं अनागते भावयति सास्रवा-नास्रवं॥ प्रथमध्यानिकः भावितानास्रवासमापत्तिध्यानिकः आश्रयति चेद् असमापत्तिध्यानं प्रत्युत्पन्ने भावयत्यनास्रवमार्गं अनागते भावयति सास्रवानास्रव-मार्गं नवमविमोक्षमार्गे प्रत्युत्पन्नाध्वनि भावयत्यनास्रवमार्गं अनागते भावयति

देवनाधिकरणे [ब्रह्मसूत्र १।३।२६-३३] समर्थितः। सोऽयमपौरुषेयतावादो ऽनुश्रवेष्वन्धश्रद्धां जनयति तेषां निर्भ्रान्ततां विनैव युक्तिवादं स्थापयितुं यतते। यद्यपि बौद्धागमपर्यालोचनया प्रतीयते यद् अनुश्रव (=वेद) विषये केचनासन् अन्धश्रद्धालवो न सर्वे। तथाचान्धश्रद्धालूनां परेषां च मतमनूदितं दृश्यते चंकिसूत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त ७५] "कपठिको माणवो भगवन्तमेतदवोचत्। यदिदं भो गौतम ब्राह्मणानां पौराणं मन्त्रपदं इतिह इतिह परंपरया पिटकसंपदया। तत्र च ब्राह्मणाः एकांशेन (=अविकलांशेन=पूर्णरूपेण) निष्ठां (= श्रद्धां) गच्छन्ति—इदमेव सत्यं मोघमन्यदिति। इह भवान् गौतमः किं माहेति।···स्वानुश्रुतमेव भवति। तच्च भवति रिक्तं तुच्छं मृषा। नो चापि स्वानुश्रुतं भवति। तच्च भवति भूतं अतुच्छं अनन्यथा।···सत्यमनुरक्षता···विज्ञेन पुरुषेण

सास्रवानास्रवमार्गं ॥ प्रथमध्यानिको बुद्धात्मजो जहाति चेत्प्रथमध्यानरागं आश्रयति असमापत्तिं (=अनागम्य) द्वितीयध्यानभूमिं प्रत्युत्पन्नाध्वनि भावयति सास्रवमार्गं अनागते भावयति सास्रवानास्रवमार्गं नवमविमोक्षमार्गे प्रत्युत्पन्नाध्वनि भावयति सास्रवमार्गं अनागते भावयति अनास्रवं ॥

१४। त्रिभूमिकप्रथमध्यानिको भावयंश्च शुद्धं (=शुभं) अनास्रवं द्वितीयध्यानं जहाति चेत् प्रथमध्यानरागं (तर्हि) आश्रित्यानास्रवमार्गं द्वितीयध्यानमुपसंपादयति। स्वभूमौ भावयत्यनास्रवं अन्यभूमौ भावयति सास्रवानास्रवमार्गं। नवमविमोक्षमार्गे प्रत्युत्पन्नाध्वनि भावयत्यनास्रवमार्गं अनागते भावयत्यनास्रवं। त्रिभूमिकप्रथमध्याने शुद्धे (=शुभे) ऽनास्रवे द्वितीयध्याने च यावत् आकिंचन्यायतने रागप्रहाणमप्येवमेव ॥

१५। भवाग्रे रागप्रहाणकाले भावयति सर्वानास्रवध्यानानि नवमविमोक्षमार्गे प्रत्युपन्नाध्वनि भावयत्यनास्रवमार्गं अनागते भावयत्यनास्रवं भावयति च त्रिधातुप्रतिसंयुक्तकुशलमूलानि त्रयोविंशतिविधान् समाधीन् सास्वादानष्टौ शुद्धानष्टौ अनास्रवान् सप्त (चेति) ॥

१६। सर्वानास्रवसप्तभूमयो ऽनास्रवस्वभावहेतुकाः। स्वभूमिरनास्रवा। अनास्रवा स्वभूमिस्त्रिविधहेतुका संप्रयुक्तकहेतुका सहभूहेतुका स्वभावहेतुका।

नाल्मत्र एकांशेन (=पूर्णरूपेण) निष्ठां गन्तुं "इदमेव सत्यं मोघमन्यत" इति। एषा वज्रवत्सुदृढ़ा श्रद्धा वेदागमविषये पूर्वयुगे नासीत। पूर्वयुगीना न वेदेषु सर्वथा गुणवत्वमेव स्वीकुर्वते स्म प्रत्युत तत्र मानुषबुद्धिसुलभान् प्रमादानपि स्वीकुर्वते स्म। तथा च पूर्वपक्षविधया मन्त्राणां गुणदोषसमीक्षापराणां केषांचित्प्राक्तनाचार्याणां मतं निरुक्ते यास्कोऽन्ववोचत्—"अथापि विप्रतिषिद्धार्था भवन्ति (मन्त्राः)...अथाप्यविस्पष्टार्था भवन्ति।" इति [निरुक्त, उपोद्घात] "नैष स्थाणोरपराधो यदेनमन्धो न पश्यति पुरुषापराधः स भवति" [निरुक्त, उपोद्घात] इति पूर्वपक्षाणां वेदव्याख्याने ऽप्रगल्भतां ख्यापयन् यद्यपि यास्कस्तत्तद्दोषजातं मार्जयामास तथापि तादृशपूर्वपक्षेण प्राक्तनानां स्वतंत्रप्रतिभानां तेषां तेषामाचार्याणां वेदसमीक्षादृष्टिं व्यपगतान्धविश्वासामभिव्यनक्त्येव या न वेदं निर्भ्रान्तं स्वीकरोति तस्यापौरुषेयत्वं तु दूरे। यथा प्राक्तनास्तथाक्षपादप्रमुखा नूतना अपि वेदं निर्भ्रान्तं तस्यापौरुषेयतां प्रत्याचक्षते। तेषु जरन्नैयायिकाभिख्यो जयन्तो ऽपौरुषेयवादिन उपहसन्नाह—"मीमांसकाः यशः पिबन्तु पयो वा पिबन्तु बुद्धिजाड्यापनयनाय ब्राह्मीघृतं वा पिबन्तु वेदस्तु पुरुषप्रणीत एव नात्र भ्रान्तिः। ...वैचित्र्यमात्रेण वेदे कर्तृभाव...इति नूतनेयं वाचोयुक्तिः॥" [न्यायमंजरी, आह्निक ४] इति। एषां न्यायविदां वेदकर्ता पुरुष ईश्वरः न तु मानवः। स मानवानां तत्तत्कर्मानुसारं फलदातापि।

प्रथमः सास्वादसमाधिः प्रथमसास्वादसमाधिहेतुकः नान्यहेतुकः। प्रथमो ऽनास्रवसमाधिः क्रमेण जनयति षड्विधान् समाधीन्। (तद्यथा)। द्विविधं प्रथमं ध्यानं शुद्धं (=शुभं) अनास्रवं च। एवं द्वितीयध्यानं तृतीयध्यानं च॥

१७। अनास्रवं द्वितीयध्यानं क्रमेण जनयत्यष्टौ भूमीः। स्वभूमि द्विधा। ऊर्ध्वभूमि श्चतुर्धा। अधो भूमि द्विधा (चेति)॥ अनास्रवं तृतीयध्यानं चतर्थ-ध्यानं आकाशानन्त्यायतनसमाधिश्च क्रमेण जनयन्ति दश भूमीः। ऊर्ध्वभूमय-श्चतस्रः। अधोभूमयश्चतस्रः। स्वभूमी द्वे॥ अनास्रवं विज्ञानानन्त्यायतनं क्रमेण जनयति नव भूमीः। ऊर्ध्वभूमयस्तिस्रः। अधोभूमयश्चतस्रः। स्वभूमी द्वे॥ अनास्रवः आकिंचन्यायतनसमाधिः क्रमेण जनयति सप्तभूमीः। ऊर्ध्व-भूमिरेका। अधोभूमयश्चतस्रः। स्वभूमी द्वे॥ शुद्ध (=शुभ) ध्यानान्यपि तथा॥

१८। आस्वादः क्रमेण जायते द्विविधः स्वभूमिकः आस्वादः अथोऽपि शुद्धः (=शुभः)। एवं सर्वभूमयः सर्वसमापत्तयश्च शुद्धाः (=शुभाः) अनास्रवाः

वेदः सर्वथा दोषहीनो भवति परं प्रमाणं [न्यायसूत्र २।१।५८-६१] वैशेषिका अपि ईश्वरोक्तत्वादे-वाम्नायस्य (वेदरूपस्य) प्रामाण्यमूरीकुर्वतः सूत्रयां बभूवुः "तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम् [वैशेशिक सूत्र १।१।२] इति। यैरीश्वरो नागमप्रवर्तकः स्वीकृतः तैराप्त एव मनुष्यविशेषो विशिष्टलक्षण आगमप्रवर्तकः स्वीकृतः। तथाहि सांख्यसंप्रदाये कपिलः सांख्यागमप्रवर्तकः स्वीकृतः। परंपरानुसार-मादिविद्वान् हि कपिलः आनुश्रविकधर्ममविशुद्धिक्षयातिशययुक्तं पश्यन् नवीनं धर्मविनयं देशयामास। यद्यपि सांप्रतिकं सांख्यमतं वेदं प्रमाणं मत्वा लब्धास्पदं दृश्यते तथापि पुरायुगे तन्नेदृशमासीदिति परंपरयागतया बौद्धगमे चर्चितयोः सांख्याचार्ययोरडारोड्कयो मतपर्यालोचनया स्फुटीभवति। तत एव च तस्य निरीश्वरवादितापि प्रकटीभवति यद्यपि गीतायां तस्य निरोश्वरवादिता न दृष्टिपथमवतरति प्रत्युत तस्येश्ववादित्वमेव प्रतिपादितं दृश्यते। तत्सर्वं सांख्यतत्त्ववादश्रद्धालूनां प्राक्तनानां केषां-चिदीश्वरवादिनां समन्वयवृत्तिजनितं भवेदित्यस्ति तर्कयितुमवकाशः। न केवलमेतदेव नूतनानामपि केषांचित् सांख्यतत्त्वपक्षपातिनां अपौरुषेयवाददृष्टीनां सांख्ये भवत्येवापौरुषेयवादारोपणाय यत्नः। तथा च ते सांख्यप्रवचनसूत्रे "न पौरुषेयत्वं तत्कर्तुः पुरुषस्याभावात्" [२।४६] इति वचनेन साख्यम-पौरुषेयवादपक्षपाति सूत्रयामासुः। एवं कृते ऽपि महति यत्ने वैदिकैः खंडनीयकोटौ निवेशितस्य सांख्यस्यावैदिकत्वं स्पष्टमेव। सांख्यतत्त्ववादस्य साक्षात्करणाय समाधिद्वारा प्रवृत्ते योगसंप्रदाये विवेकजज्ञानवन्तो मुनय एव प्रमाणं। ईश्वरोऽपि योगिनां वर इति सोऽपि भवति प्रमाणं। ते चैवात्र योगागमप्रवर्तकाः भवितव्याः—इति तर्कयितुं न किंचिदवद्यं प्रतिभाति। जैनानामप्यागम-प्रवर्तयिता नेश्वरः प्रत्युत मनुष्यविशेषः कश्चित् तीर्थंकरः। बौद्धानामपि भवत्यागमप्रवृत्ति र्नेश्वराद्

सर्वालंबनाः सर्वधर्मालंबनाः। आस्वादः स्वभूमिकः स्वभूमिकास्वादालंबनः अथोऽपि शुद्धालंबनः। आस्वादो न भवितव्यो ऽनास्रवालंबनः शुद्धः (=शुभः)। अनास्रवः आरूप्यसमाधिः न सास्रवभूम्यालंबनः। सास्वादः आरूप्यसमाधिः स्वभूम्यास्वादालंबनः शुद्ध (शुभ)ालंबनश्च नानास्रवालंबनः॥

१९। चत्वार्यप्रमाणानि अष्टौ अभिभ्वायतनानि त्रयो विमोक्षाः अष्टौ कृत्स्नायतनानि (चेति) धर्माः सर्वे कामधात्वालंबनाः। पंचाभिज्ञाः कामरूपधात्वालंबनाः॥

२०। सर्वाधिवासनाध्यानेषु अनास्रवध्यानमधिवासयति सास्रवध्यानं। चतुर्थध्यानिकः पुद्गलः प्रथममधिवासयति चतुर्थध्यानं ततो ऽधिवासयत्यधराणि त्रीणि ध्यानानि। प्राप्नोति पंचशुद्धाधिवासफलं। अक्षोभ्यधर्मा ऽर्हन् प्राप्नोति सर्वध्यानसमाधीन्। स प्रतिबलो लब्धुमग्रध्यानं प्रतिबलो धर्तुमायुः प्रतिबलो हातुमायुः प्रणिधिज्ञानः चित्तेन यथाकाममखिलं जानात्यतीतागतप्रत्युत्पन्नसर्वधर्मान् भूयो जानात्यनागतधर्मान्॥

२१। चतस्रः प्रतिसंविदः। धर्मप्रतिसंवित् निरुक्तिप्रतिसंवित् प्रतिभानप्रतिसंवित् अर्थप्रतिसंवित्॥ परचित्ते नोद्भावयति द्वेषमित्यकोप्यं चतुर्ध्यानेषु

कस्माच्चिद् अमनुष्यविशेषात् प्रत्युत मनुष्यादेव बुद्धरूपात्। तदेते सर्वे वादास्त्रिधा विभक्तुं शक्याः। अपौरुषेयवादः ईश्वरवादः आप्तवादः। एतेष्वेवागमप्रवर्तकत्वमूरीक्रियते। तत्रापौरुषेयो वेदः सर्वज्ञः। तथा च "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" इति मीमांसासूत्रव्याख्याप्रसंगे शबर आह—"चोदना हि भूतं भविष्यन्तं सूक्ष्मं व्यवहितं विप्रकृष्टमित्येवं जातीयकमर्थं शक्नोत्यवगमयितुमिति।" ईश्वरवादिनामीश्वरो भवत्येव सर्वज्ञः तत एव तत्प्रणीतागमप्रमाणता। न केवलमागमस्य प्रत्युत सर्वस्य जगतो यतः प्रवृत्तिस्तद्ब्रह्म भवत्येव सर्वज्ञः। तथा च सूत्रयति बादरायणः "सर्वधर्मोपपत्तेश्च" [ब्रह्मसूत्र २।१।३७] इति। अत्र व्याख्यातुं प्रवृत आह शंकरः—"ब्रह्मणि ··· सर्वे ··· धर्मा उपपद्यन्ते सर्वज्ञं सर्वशक्ति महामायं च ब्रह्मेति। आप्तवादिषु यत् परोक्षं न कुतोऽपि सिद्ध्यति तदाप्तागमादेव सिद्ध्यति [सांख्यकारिका ६] तेनाप्तस्य सर्वज्ञता सिद्ध्यत्येव। योगानां योगचरमसिद्धिमुपगतानां सर्वज्ञतासिद्धिर्भवति। तथा चोक्तं—"तारकं सर्वविषयं सर्वथाविषयक्रमं चेति विवेकजं ज्ञानं।" [योगसूत्र ३।५१] इति। जैनानां जिनः सर्वज्ञ एवास्ति। तथा चोक्तं—"से ··· जिणे केवली सव्वन्नू सव्वभावदरिसी" [आचारांगसूत्र पृष्ठ ४२५] इति। "तं नत्थि जं न पासइ भूयं भव्वं भविस्सं च" [आवश्यक निरुक्ति, गाथा १२७] इति च। तीर्थंकरस्य जिनस्य सर्वज्ञता बौद्धागमपर्यालोचनेनापि प्रकटीभवति। तथा च चूलदुःखस्कन्धसूत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त, १४] प्रोक्तं— "निर्ग्रन्थः ··· नाथपुत्रः सर्वज्ञः

संगृहीतं कामधातुनापि च (संगृह्यते)॥ धर्मप्रतिसंवित् निरुक्तिप्रतिसंविच्च कामधातुसंगृहीते ब्रह्मलोकेष्वपि (संगृह्येते)। अन्ये द्वे प्रतिसंविदौ नवभूमि-संगृहीते ॥

२२। कामधातौ चतुर्षु (रूपधातु) ध्यानेषु चतुर्ष्वारूप्येषु शुद्धस्य (=शुभस्य) ध्यानस्य द्विवारं लाभः। रागप्रहाणकाले (लाभः) जन्मकाले लाभः। सास्वादध्यानस्य द्विवारं लाभः। व्युत्थानकाले लाभः जन्मकाले लाभः। अनास्रवं ध्यानं द्विःकृत्वो लभ्यते। व्युत्थानकाले लभ्यते। रागप्रहाण(काले) लभ्यते। नवभूमिसंगृहीतमनास्रवं संयोजनप्रहाणाय समर्थं ॥

२३। निर्माणचित्तानि चतुर्दश। रूपधातौ दश चित्तानि। कामधातौ चत्वारि चित्तानि। प्रथमध्याने द्वे निर्माणचित्ते। प्रथमध्यानिकमेकं कामधातुकं चैकं। द्वितीयध्याने त्रीणि निर्माणचित्तानि। द्वितीयध्यानिकमेकं प्रथम-ध्यानिकमेकं कामधातुकमेकं। तृतीयध्याने चत्वारि निर्माणचित्तानि। तृतीय-ध्यानिकमेकं द्वितीयध्यानिकमेकं प्रथमध्यानिकमेकं कामधातुकमेकं। चतुर्थध्याने पंच (निर्माणचित्तानि)। (चतुर्थध्यानिकमेकं तृतीयध्यानिकमेकं द्वितीयध्यानिक-मेकं प्रथमध्यानिकमेकं कामधातुकमेकं)॥

सर्वदर्शी अपरिशेषं ज्ञानदर्शनं प्रतिजानाति चरतो मे तिष्ठतः··· सुप्तस्य··· जागरस्य च सततं समितं ज्ञानदर्शनं प्रत्युपस्थितमिति।" अथ सन्दकसूत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त ७६] अस्य सर्वज्ञता-वादस्योपहासोऽपिवर्तते। तथा च "एकत्यः शास्ता सर्वज्ञः अपरिशेषं ज्ञानदर्शनं प्रतिजानाति···सततं ज्ञानदर्शनं प्रत्युपस्थितमिति सः शून्यमप्यागारं प्रविशति पिंडमपि न लभते कुक्कुरोऽपि दशति चंडेनापि हस्तिना समागच्छति···अश्वेन···गोणेन (= गवा)···स्त्रियोऽपि पुरुषस्यापि नामापि पृच्छति ग्रामस्यापि निगमस्यापि नामापि मार्गमपि पृच्छति— इति।" बौद्धानां बुद्धोऽपि सर्वज्ञ इति ख्यायते। दृश्यते बुद्धपर्यायेषु सर्वज्ञ इति। यद्यपि त्रैविद्यसूत्रे तथागतस्य सर्वज्ञता प्रतिषिद्धा। तथा चोक्तं— "श्रुतं मयतद् भदन्त—श्रमणो गौतमः सर्वज्ञः सर्वदर्शी अपरिशेषं ज्ञानदर्शनं प्रतिजानाति चरतश्चमे तिष्ठतश्च सुप्तस्य च जागरस्य च सततं समितं ज्ञान दर्शनं प्रत्युत्पस्थिमिति। ये ते भदन्त एवमाहुः··· कच्चित् ते भदन्त··न च भगवन्तमभूतेन अभ्याचक्षते··· इति। ये ते वत्स! एवमाहुः··· अभ्याचक्षते··· मां ते असता अभूतेनेति।···त्रैविद्यः श्रमणो गौतमः—इति खलु वत्स व्याकुर्वाणो··· न मां अभूतेन अभ्याचक्षेत इति।" पूर्वानिवासानुस्मृतिः दिव्यचक्षुषा च्युत्युत्पादज्ञानं आस्रवक्षय ज्ञानं चेति तिस्रो विद्याः। न सर्वज्ञतया एता व्यतिरिच्यते। अतएव मिलिन्दप्रश्ने सर्वं बोद्धुं क्षमत्वात् तथागतस्य सर्वज्ञता प्रतिपाद्यते। केवलं सर्वकालं सर्वं जानातीति मतमेव प्रतिषिध्यते।

२४। कतमद्ध्यानं परिपूरितं (=सिद्धं) भवति। (यदा) फलभूतमधोभूमिकं निर्माणचित्तं निष्पादयति त्रिध्यानभूमिकां स्थितिं ब्रह्मलोकविज्ञानं (चास्य) पुरतो वर्तते समर्थो (भवति) द्रष्टुं श्रोतुं तदा परिपूरितं भवति (ध्यानं)। अथ (यदा) निरोधस्तदा ऽपरिपूरितं (=असिद्धं) भवति ॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे संकीर्णसमाधिनिर्देशो नाम त्रयोदशो बिन्दुः ॥]

तदिदं कण्णकत्थलसूत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त ९०] "नास्ति स श्रमणो वा ब्राह्मणो वा यः सकृदेव सर्वं ज्ञास्यति सर्वं द्रक्ष्यति" इत्युक्तेन सह संगच्छते। तत एव शान्तरक्षितः 'यद्यदिच्छति बोद्धुं··· तद्वेत्तीति [तत्त्वसंग्रह कारिका ३६।२८] प्राह। कीर्तिस्तु "हेयोपादेयवेदकः" [प्रमाणवार्तिक] इति वदन् सर्वज्ञवादे स्वामरुचिं प्रकाशयमास। एवं सत्यपि तथागतस्य कृते प्रयुक्तं सर्वज्ञशब्दं न कोऽपि व्यवहारतो वारयितुमीष्टे। किंच तथागते वर्ण्यमानानि विद्याः अभिज्ञा बलानि च दृष्ट्वा स्पष्टं प्रतीयते यद्बौद्धपरंपरायास्तथागतस्य सर्वज्ञत्वे आसीदेवास्था। तदेवं सर्व आगमः पौरुषेयो वा भवतु अपौरुषेयो वा भवतु तत्प्रवर्तयिता ईश्वरो वा भवतु मनुष्यो वा भवतु तदन्यथा वा कोऽपि भवतु भवत्येव सर्वो येन केन प्रकारेण सर्वज्ञतावादप्रणयी। सर्वज्ञतावादमाश्रित्यैव परोक्षवस्तुषु परोक्षफलकानां विविधकर्मकांडोपासनानानां मंत्रतंत्रध्यानयोगादीनां प्रपंचेषु अविचलिता भवति लोकश्रद्धा। परन्तु आगमोक्तानां येषां पृथिव्यादिवर्णनानां परीक्षा अद्यत्वे संभवति तेषां पर्यालोचनया तत्तद्वर्णनानि न केनापि सर्वज्ञेन सर्वदर्शिना कृतानि प्रतीयन्ते प्रत्युत अल्पज्ञेन अल्पदर्शिना कृतान्येव प्रतीयन्ते। तस्मादागमोक्ताः सर्वज्ञतादिवादाः प्राचां प्रौढिमात्रं। तत्रापि च चरित्रदृष्ट्या तारतम्यभावो दृश्यते। तथा च मन्त्राः पूर्वं स्वीकृताः ऋषिकृतयः मानुषसुलभगुणदोषमयाः, ततो निर्दोषाः, ततो ऽपौरुषेयाः। अथापरैः (यद्यपि नापौरुषेयाः स्वीकृतास्तथापि) सर्वज्ञेश्वरकृतयः। वैदिकेतरसंप्रदायेषु धर्मविनयस्तथैव सर्वज्ञाप्तप्रवर्तितः। आप्तेषु च बहुविधतारतम्यभावः क्रमिकविकासश्चापि तत्र तत्रागमेषु सविशेषपरिशीलनेन द्रष्टव्यः। इति दिक्।

चतुर्दशो बिन्दुः

बोधिपाक्षिकधर्माः*

१। स्मृत्युपस्थानानि सम्यक्प्रहाणानि ऋद्धिपादा इन्द्रियाणि बलानि बोध्यंगानि (अष्टांगिक आर्य-) मार्ग श्चेति सप्त धर्मा निर्वाणोपगाः। तत्र सप्त बोध्यंगान्यनास्रवाणि। षड् विभाज्याः। (ते) सास्रवा वा अनास्रवा वा। अपर आह। सप्त बोध्यंगानि अष्टांगिकः (आर्य-) मार्गश्चेति साकल्येन अनास्रवाणि। अन्ये शिष्टाः (द्विधा) विभाज्याः॥

२। चत्वारि स्मृत्युपस्थानानि। चतुर्विधानि (अपि) सर्वभूमिध्यानेषु संगृहीतानि भवन्ति। नित्यं स्मृतिरक्षिणी प्रज्ञोच्यते स्मृत्युपस्थानं। त्रिधा कायस्मृतौ भाविता प्रज्ञोच्यते कायस्मृत्युपस्थानं। एवं वेदना-चित्त-धर्मस्मृत्युपस्थानानि। इति चत्वारि स्मृत्युपस्थानानि॥

३। किमुपादाय नोच्यन्ते त्रीणि स्मृत्युपस्थानानि। पंच वा स्मृत्युपस्थानानि। यस्माच्चतुरो विपर्यासान् भिन्दन्ति तस्माच्चत्वार्येवोच्यन्ते स्मृत्युपस्थानानि (न न्यूनाधिकानि)॥

४। कायस्मृत्युपस्थानं कतमत्। यस्मात् शुचिसंज्ञाविपर्यासं व्यन्तीकरोति तस्मात् कायसत्यलक्षणं प्रत्यवेक्षते (यदिदं) षट्त्रिंशदशुचयः। तथाहि। मृते कृमिजन्म पूतिगन्धः अस्थिकानां स्थितिरित्यादि। एवं पश्यन् कायं शुचिसंज्ञाविपर्यासं क्षपयति॥

---

* बोधिपाक्षिकाणां धर्माणामेव संज्ञा "अधिगमः"—इति। स च द्विधाभिन्नशास्तृधर्मयोरन्यतरः। तथा च वसुबन्धुः—

सद्धर्मो द्विविधः शास्तुरागमाधिगमात्मकः।
धातारस्तस्य वक्तारः प्रतिपत्तार एव च॥ [कोश ८।३९] इति।

(भाष्यं) "भगवतो धर्मो द्विविधः। आगमः अधिगमश्च। आगमः सूत्रं विनयोऽभिधर्मश्च। अधिगमः त्रियानिका बोधिपाक्षिका धर्माः। तस्य धातारः प्रतिवक्तारः स्युश्चेत् बुद्धस्यागमसद्धर्मस्य लोके ऽवस्थानम्। आगममाश्रित्य सम्यक्प्रतिपत्तारः स्युश्चेत् अधिगमसद्धर्मस्य लोके ऽवस्थानम्।" इति [चीनभाषातः समुद्धृतो भाष्यांशः]। बोधिपाक्षिक धर्मा हि सप्तत्रिंशत् परिगणिताः। वस्तुतस्ते

५। वेदनास्मृत्युपस्थानं कतमत्। पश्यति सर्वासां वेदनानां उत्पादं स्थितिं निरोधं दुःखतां। सुखायां वेदनायां रागसंयोजनं दुःखायां वेदनायां द्वेष (=प्रतिघ) संयोजनं अदुःखासुखायां वेदनायामविद्यासंयोजनं। पश्यति (सर्वमिदं) अनित्यं दुःखं शून्यं अनात्मकं। इति वेदनास्मृत्युपस्थानं॥

दशैव। अतएव उपरिष्टात् [चतुर्दशे ऽनुच्छेदे] ते दशसु धर्मेसु श्रद्धा-वीर्य-स्मृति-समाधि-प्रज्ञा-प्रीति-प्रश्रब्धि-उपेक्षा-संकल्प-शीलेषु अन्तर्भाविताः। वसुबन्धुनापि कोशे [६।६७-६९] तथैवानुष्ठितं। अभिधम्मसंग्रहकारो ऽनुरुद्धस्तु वस्तुतो न दश प्रत्युत वस्तुतो ते चतुर्दशेति स्वीकरोति। तथा चाह—

छन्दो चित्तमुपेक्खा च सद्धा पस्सद्धिपीतियो।
सम्मादिट्ठि च संकप्पो वायामो विरतित्तयं॥
सम्मासति समाधी ति चुद्दसेते सभावतो॥ इति [अभिधम्मत्थसंगह ७।३३]

पूर्वोक्तदशधर्मेभ्यो ऽत्रपंच धर्मा अधिकाः प्रोक्ताः। ते च छन्दः चित्तं विरतित्रयं (=सम्यग्वाक् सम्यक्कर्म सम्यगाजीवः) चेति। तेषु घोषकवसुबन्धुमतानुरोधेन न समाधितो बहिर्भूते छन्दचित्ते। विरतित्रयं शीलमेव तेन एकेनैव शीलेन त्रयाणां संग्रहो भवितुमर्हति। इति वस्तुतो दशैव न चतुर्दश। अन्तर्भावप्रकारस्तु प्रायस्तुल्यः। स यथा घोषकोक्तस्तथैव वसुबन्धूक्त उपरिष्टात् [१४ अनुच्छेदे] ज्ञातव्यः। अनुरुद्धस्तु क्वचिद्भेदं दर्शयति। तत्रेदं तुलनात्मकं कोष्ठकम्—

धर्माः	घोषकवसुबन्धुमते यत्रान्तभूर्ताः	अनुरुद्धमते यत्रान्तभूताः
वीयर्द्धिपादः	समाधौ	वीर्ये
चत्वारि स्मृत्युपस्थानानि	प्रज्ञायां	स्मृतौ
मीमांसर्द्धिपादः	समाधौ	प्रज्ञायां
छन्दः ऋद्धिपादः तथा चित्तम् ऋद्धिपादः	समाधौ	न क्वचिदनयोरन्तर्भावः कृतः प्रत्युत स्वतंत्रधर्मत्वेन परिगणन कृतं।
सम्यग्वाक् सम्यक्कर्म सम्यगाजीवः	शीले	न क्वचिदन्तर्भावयितुं यत्नः कृतः प्रत्युत इमे स्वतंत्रा धर्मा इति स्थापितं।

अत्रेयं भवत्यनुरुद्धस्य सार्धा गाथा—

संकप्प-पस्सद्धि च पीतुपेक्खा
छन्दो च चित्तं विरतित्तयं च।
नवेकठाना विरियं नवट्ठ—
सती समाधी चतु पंच पञ्ञा।
सद्धा दुठानुत्तमसत्ततिसं—
धम्मानमेसो पवरो विभागो॥ इति [अभिधम्मत्थसंगह ७।३४]॥

६। चित्तस्मृत्युपस्थानं कतमत्। पश्यति क्लिष्टं चित्तं अक्लिष्टं चित्तं समाहितं चित्तं असमाहितं चित्तं। पश्यत्यनित्यादिकं। इति चित्तस्मृत्युपस्थानं॥

७। धर्मस्मृत्युपस्थानं कतमत्। पश्यत्यध्यात्मधर्मान्। पश्यति बहिर्धाधर्मान्। पश्यत्यध्यात्मबहिर्धाधर्मान्। पश्यति यो ऽतीतो धर्मो यश्चागतः। पश्यति संयोजनानि कति हीनानि कत्यहीनानि। पश्यति दुःखं (यद्) अनित्यं। पश्यति समुदयहेतून्। पश्यति निरोधं। इति धर्मस्मृत्युपस्थानं॥

८। चत्वारि सम्यक्प्रहाणानि कतमानि। उत्पन्नानामकुशलानां धर्माणां प्रहाणाय च्छन्दं जनयति व्यायामच्छंदो वीर्यमारभते चित्तं प्रगृह्णाति कुशलधर्मस्थितये। अनुत्पन्नानामकुशलानां धर्माणां अनुत्पादाय वीर्यमारभते चित्तं प्रगृह्णाति कुशलधर्मस्थितये। अनुत्पन्नानां कुशलानां धर्माणामुत्पादाय च्छन्दं जनयति वीर्यमारभते कुशलधर्मस्थितये। उत्पन्नानां कुशलधर्माणां स्मृतये स्थितये असंप्रमोषाय भूयोभावाय वैपुल्याय (च्छन्दं जनयति) वीर्यमारभते कुशलधर्मस्थितये॥

९। चत्वारः ऋद्धिपादाः कतमे। छंदसमाधिः वीर्यसमाधिः चित्तसमाधिः मीमांसासमाधिः। एतेभ्यः सर्वपुण्यगुणप्राप्तिरित्युच्यन्ते ऋद्धिपादाः। छन्दसमाधिप्रहाणसंस्कारसमन्वागतः प्रथम ऋद्धिपादः। इच्छाकरणादुच्यते च्छन्दः। चित्तं न विक्षिप्तं भवतीत्युच्यते समाधिः। छन्दः वीर्यं स्मृतिः प्रज्ञा प्रीतिः प्रश्रब्धिः—इत्येते सर्वसंस्काराः छन्दसमाधिसहगताः। एवं वीर्यचित्तमीमांसाच्छंदाधिमात्रच्छन्दतः समाधिलाभ इत्युच्यते च्छन्दसमाधिः। एवं वीर्यचित्तमीमांसा (समाधयः)। इति चत्वारः ऋद्धिपादाः॥

१०। श्रद्धा वीर्यं स्मृतिः समाधिः प्रज्ञा चेत्युच्यन्ते पंचेन्द्रियाणि। चतुर्षु (=त्रिषु रत्नेषु शीले च) अक्षोभ्यश्रद्धेषु या श्रद्धा सोच्यते श्रद्धेन्द्रियं। चतुर्षु सम्यक्प्रहाणेषु वीर्यमुच्यते वीर्येन्द्रियं। चतुर्षु स्मृत्युपस्थानेषु स्मृत्यसंप्रमोष उच्यते स्मृतीन्द्रियं। चतुर्षु ध्यानेषु समाधिरुच्यते समाधीन्द्रियं। चतुःसत्येषु प्रज्ञोच्यते प्रज्ञेन्द्रियं। इन्द्रियं (इन्दतेः) दक्षत्वात् क्षिप्रत्वात् अग्रियत्वात्। इतीन्द्रियार्थः॥

११। श्रद्धादीनि पंच बलानि। पापकाकुशलधर्मैरपरिक्षेयमिति बलं। परित्तानि भवन्तीन्द्रियाणि महान्ति भवन्ति बलानि॥

१२। स्मृतिः धर्मविचयः वीर्यं प्रीतिः प्रश्रब्धिः समाधिः उपेक्षा चेति सप्त

बोध्यंगानि। स्मृतिः कतमा। स्मरति संस्कृता धर्माः सोत्पादनिरोधा विविधदोषाः। निर्वाणं प्रणीततरं। इत्युच्यते स्मृतिः संबोध्यंगं। तत्र विचिच्य (=विभज्य) भावयतीति धर्मविचयः संबोध्यंगं। तत्र भावयन् वीर्यमारभते इति वीर्यं संबोध्यंगं। तत्र प्राप्तं कुशलधर्मरसं साक्षात्कुर्वन् तृप्यतीति प्रीतिः संबोध्यंगं। तत्र भावयतः कायचित्तयोः लघुता मृदुता विश्रमः समाध्यनुवृत्तिरित्युच्यते प्रस्रब्धिः संबोध्यंगं। तत्र आलंबनस्थितिकं चित्तं, न भवति विक्षिप्तमिति समाधिः संबोध्यंगं। तत्राहितं चित्तं विरमति न स्मरति न च च्छन्दं जनयति— इत्युपेक्षासंबोध्यंगं। विविधप्रज्ञाभिः (=संबोध्यंगरूपाभिः) ध्यानसमापत्तिबलप्राप्तिः। सर्वक्लेशहानिः। इति सप्तानां संबोध्यंगानां फलं॥

१३। सम्यग्दृष्टिः सम्यक्संकल्पः सम्यग्वाक् सम्यक्कर्म सम्यगाजीवः सम्यग्व्यायामः सम्यक्स्मृतिः सम्यक्समाधिः। इत्यष्टांगिकः आर्यमार्गः। चतुःसत्येषु सत्यतो धीरुच्यते सम्यग्दर्शनं। तत्र कुशलेन अद्वेषेण अक्लेशेन (चेति) त्रिप्रकारेण विपश्यनोच्यते सम्यक्संकल्पः। चतुर्विधमिथ्यावाक्प्रहाणमुच्यते सम्यग्वाक्। त्रिविधमिथ्याकर्मप्रहाणमुच्यते सम्यक्कर्म। अकुशलमिथ्याजीवप्रहाणमुच्यते सम्यगाजीवः। तत्र भावयन् वीर्यमारभते इति सम्यग्व्यायामः। तत्र भावयतः स्मृत्यसंप्रमोष उच्यते सम्यक्स्मृतिः। तत्र समाहिता स्थितिरुच्यते सम्यक्समाधिः। इत्यष्टांगिको निर्वाणगामी मार्गः॥

१४। श्रद्धा वीर्यं स्मृतिः समाधिः प्रज्ञा प्रीतिः प्रस्रब्धिः उपेक्षा संकल्पः शीलं। इति दशधर्माणाम् (एव) सप्तत्रिंशद्विभागाः। (तद्यथा)। श्रद्धा धर्म उच्यते श्रद्धेन्द्रियं श्रद्धा बलं। वीर्यमुच्यते वीर्येन्द्रियं वीर्यबलं चतुःसम्यक्प्रहाणानि वीर्यसंबोध्यंगं (मार्गांगं) सम्यग्व्यायामः। (स्मृतिरुच्यते) स्मृतीन्द्रियं स्मृतिबलं स्मृतिसंबोध्यंगं (मार्गांगं) सम्यक्स्मृतिः। प्रीतिः प्रीतिसंबोध्यंगं। प्रज्ञा प्रज्ञेन्द्रियं प्रज्ञाबलं चतुःस्मृत्युपस्थानानि धर्मविचयसंबोध्यंगं सम्यग्दृष्टिः। प्रस्रब्धिः प्रस्रब्धिबोध्यंगं। समाधिः समाधीन्द्रियं समाधिबलं चत्वारः ऋद्धिपादाः समाधिसंबोध्यंगं (मार्गांगं) सम्यक्समाधिः। उपेक्षा उपेक्षासंबोध्यंगं। संकल्पः (मार्गांगं) सम्यक्संकल्पः। शीलं सम्यग्वाक् सम्यक्कर्म सम्यगाजीवः॥ सम्यग्हेतुप्रत्ययैश्चतुर्विधप्रज्ञोपस्थितिरुच्यते स्मृत्युपस्थानं। सम्यग्वीर्यमुच्यते सम्यक्प्रहाणं। आलंबने समाहिता स्थितिरविक्षेप उच्यते चत्वारः ऋद्धिपादा इति। ऋद्धिन्द्रियपुद्गलस्य चित्त जातानि

(श्रद्धादीनि) उच्यते पंचेन्द्रियाणि। अधिमात्रेन्द्रियपुद्गलस्य चित्ते जातानि (श्रद्धादीनि) उच्यंते पंच बलानि। सत्यदर्शनमार्गे (सम्यग्दृष्ट्यादिः) उच्यते अष्टांगिक आर्यमार्गः। भावनामार्गे (स्मृत्यादीनि) उच्यंते सप्त बोध्यंगानि* ॥ दशभिरेतैः पूर्वोक्तैः) धर्मैः सप्तत्रिंशद् (बोधि)पाक्षिकाणां संग्रहः ॥

१५। असमापत्तिध्यानभूमौ षट्त्रिंशद् वर्जयित्वा प्रीतिसंबोध्यंगं। द्वितीयध्यानभूमावपि षट्त्रिंशद् वर्जयित्वा सम्यक्संकल्पं। तृतीयध्यानचतुर्थध्यान-मध्यमध्यानेषु च पंचत्रिंशद् वर्जयित्वा प्रीतिसंबोध्यंगं सम्यक्संकल्पं। प्रथमध्याने सप्तत्रिंशत्। त्रिषु शून्य (=आरूप्य) समापत्तिषु द्वात्रिंशद् वर्जयित्वा प्रीति-संबोध्यंगं सम्यक्संकल्पं सम्यग्वाचं सम्यक्कर्म सम्यगाजीवं। भवाग्रे द्वाविंशति-रंगानि वर्जयित्वा सप्त बोध्यंगानि अष्टौ मार्गांगानि। कामधातावपि द्वाविंशतिः वर्जयित्वा सप्तबोध्यंगानि अष्टौ मार्गांगानि ॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे बोधिपाक्षिकधर्मनिर्देशो नाम चतुर्दशो बिन्दुः ॥]

---

* एवं साधानायाः क्रममनुसृत्य बोधिपाक्षिकाणां सप्तधा विभागः। १ आदिकर्मिकाणां (प्राथमिका-भ्यासिनां) कृते स्मृत्युपस्थानानि। २ तत उत्तराणां धर्मातपसमन्वितानां अतएव "ऊष्मगत"— संज्ञयाभिधेयानां कृते सम्यक्प्रधानानि। ३ ततोऽप्युत्तराराणां मूर्ध्नां (=पूर्वापेक्षया मूर्द्धन्यानां) कृते ऋद्धिपादाः। ४ ततः परं क्षान्तियायिनां मृद्विन्द्रियपुद्गलानां कृते श्रद्धादीन्द्रियाणि। ५ ततः अग्रधर्मयायिनां तीक्ष्णेन्द्रियाणां पुद्गलानां कृते श्रद्धादिबलानि। त इमे आदिकर्मिक वर्ज्या निर्वेधभागीया उच्यन्ते। ६ भावनामार्गयायिनां कृते बोध्यंगानि। ७ दर्शनमार्गयायिनां कृते मार्गांगानि ॥

पंचदशो विन्दुः

चत्वारि सत्यानि

१। चत्वारि (आर्य-) सत्यानि। दुःखसत्यं समुदय० निरोध० मार्गसत्यं॥ दुःखसत्यं कतमत्। एकविधं क्लेशलक्षणं दुःखं। द्विविधं कायदुःखं चित्तदुःखं। त्रिविधं दुःखदुःखं विपरिणामदुःखं संस्कारानित्यतादुःखं। कायिकमध्यात्मदुःखं बहिर्धादुःखं मानसिकमध्यात्मदुःखं बहिर्धादुःखं। पंचविधं पंचोपादानस्कंधाः दुःखं। षड्विधं त्रिधातु (=कामरूपारूप्य) दुःखं त्रिविष (=रागद्वेषमोह) दुःखं। सप्तविधं सप्तविज्ञानस्थितिदुःखं। अष्टविधं दुःखं (तद्यथा) जातिः जरा व्याधिः मरणं अप्रियसंयोगः प्रियविप्रयोगः यत्पर्येषमाणो न लभते तत् सर्वं विविधं (=पंचोपादानस्कंधरूपं) दुःखं। इति दुःखसत्यं॥ (समुदय सत्यं कतमत्)। विविधदुःखहेतवः पंचोपादानस्कंधाः। इति समुदय सत्यं॥ निरोधसत्यं कतमत्। दुःखसमुदयानामशेषतो निरोधे निरोधालंबना प्रज्ञोच्यते निरोधसत्यं॥ (मार्गसत्यं कतमत)। आर्याष्टांगिकमार्गभावनोच्यते मार्गसत्यं॥

---

१ चत्वारि सत्यानि—इति। परमादिमे बौद्धधर्मे आर्यसत्यानि चत्वारि। सत्यपदस्य आर्यविशेषणं यानि लोकव्यवहारे विविधरूपाणि सत्यानि प्रचरितान्यसन् तानि व्यावर्तयितुमेव। तथा चारभयुगे पूर्वयुगीनानां चतुर्षु सत्येषु परमार्थबुद्धिरासीदेव। गच्छति काले क्रमेण विपरिवर्तमाने विचारप्रवाहे चतुर्षु सत्येषु नैकांशतः (=नाखंडांशतः) परामार्थता तत्त्वचिन्तकैः स्वीकृता। एतेषामर्वाचां मतेन वस्तुतो द्वे सत्ये। एकं परमार्थसत्यं अपरं संवृतिसत्यं (=व्यहारसत्यं)। तत्रेदं व्यवहारसत्यलक्षणं—

विनोपघातेन यदिन्द्रियाणां
षण्णामपि ग्राह्यमवैति लोकः।
सत्यं हि तल्लोकत एव शेषं
विकल्पितं लोकत एव मिथ्या॥

[मध्यमकावतार ४।२५ कारिका बोधिचर्यावतारपंजिकायां ९।२ इत्यत्रोद्धृता] इति।

२। चतुःसत्यक्रमो ह्यनाधिगमतो ज्ञातव्यः। स्वयं भावयतः सत्यलक्षणं सत्यतः फलप्राप्तिः भावयितुः पुद्गलस्य न वंचनेत्युच्यते सत्यं। स्थूलावबोधतः क्रमः। औदरिकं दुःखसत्यं सहजं बुध्यते इति प्रथमं दुःखसत्यं। दुःखावबोधाद् दुःखहेतोरनुमानं। ततः समुदेति तत्रोत्पद्यत इति समुदयसत्यं द्वितीयं। अस्य दुःखसत्यस्य यत्रायतने निरोधस्तत्र प्राप्तिर्विमोक्षभावनाया निर्वाणे। इति निरोध-सत्यं तृतीयं। एतस्य निरोधसत्यस्य प्राप्तिः कतमा। भावयतः आर्याष्टांगिकमार्गं प्रहीणे संयोजने निरोधसत्यप्राप्तिः। इति मार्गसत्यं चतुर्थं॥

३। पंचोपादानस्कंधा नाम फलकाले दुःखसत्यं। हेतुकाले पंचोपादानस्कंधा नाम समुदयसत्यमथो दुःख सत्यमपि। तथाहि। पुरुषः पुत्रोऽपि नाम पितापि॥

४। समुदयसत्यं भूयःसंयोजनं। संयोजनानि कतमानि। नव संयोजनानि। रागसंयोजनं प्रतिघ० मान० अविद्या० दृष्टि० परामर्श० मात्सर्य० ईर्ष्यासंयोजनं। त्रैधातुको रागः रागसंयोजनं। सत्त्वेषु चित्तस्य प्रकोपो दोषश्चंडता नाम प्रतिघसंयोजनं। सप्तविधो मानो मानसंयोजनं। त्रिधातुप्रति-संयुक्तः संमोहो ऽविद्यासंयोजनं। त्रिविधा दृष्टिः [सत्काय-अन्तग्राह-मिथ्यादृष्टित्रयं] दृष्टिसंयोजनं। द्वे दृष्टी [दृष्टिपरामर्शशीलव्रतपरामर्शद्वयं] परामर्शसंयोजनं। चतुःसत्येष्वनिश्चयो विचिकित्सा संयोजनं। चित्तस्य कृपणता स्नेहादनुत्सर्गो मात्सर्यसंयोजनं। द्वेषेण परेष्वसूया ईर्ष्यासंयोजनं॥

तदिदं व्यवहारसत्यं द्वारभूतं परमार्थस्य। तथा च नागार्जुनः—

व्यवहारमनाश्रित्य परामर्थो न देश्यते।
परामार्थमनागम्य निर्वाणं नाधिगम्यते॥ [मध्यकारिका २४।१०] इति।
द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना।
लोकसंवृत्तिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः॥ [तत्रैव ६।२३] इति च।

परमार्थसत्यं तु वाचा ह्यनिरूपणीयं तथाप्यारोपवशान्निरूप्यते। तथोक्तं—

अनक्षरस्य धर्मस्य श्रुतिः का देशना च का।
श्रूयते देश्यते चार्थः समारोपादनक्षरः॥ इति [बोधिचर्यावतार पंजिका पृष्ठ ३६५]

तत्रैतेषु चतुर्ष्वार्यसत्येषु नागार्जुनप्रमुखास्तत्त्वविदो विभज्य परमार्थतां स्वीकुर्वन्ति। तेषां नयेन दुःखसमुदयमार्गसत्यानां त्रिकं हि संवृतिसत्यं। निरोधसत्यं हि केवलं परमार्थसत्यं। एवं प्राक्तनानामाभिधार्मिकाणां परमार्थतः संस्कृतासंस्कृतसर्वधर्मान् प्रतिजानतां परमार्थतया चित्तं चैतसिकं रूप

५। निरोधसत्यं द्विविधं। साम्रवः (=सोपादिः) संयोजनक्षयो (नाम) निरोधः प्रथमविधः। अनास्रवः (=निरुपादिः) प्रतिपदा (निरोधगामिन्या) संयोजनक्षयो (नाम) निरोधो द्वितीयविधः॥

६। विविधाः परिशुद्धधर्माः। तद्यथा। चतस्रः प्रतिसंविदः। धर्मः निरुक्तिः प्रतिभानं अर्थः। सर्वेषु नामपदेषु सत्यलक्षणतो ज्ञानं धर्मप्रतिसंवित्। सर्ववचनेषु शास्त्रेषु प्रज्ञोच्यते निरुक्तिप्रतिसंवित्। सर्वधर्मेषु सत्यलक्षणतो ज्ञानं प्रतिभानप्रतिसंवित्। सर्वा प्रज्ञा वचनं ध्यानं अभिज्ञाः ज्ञानं नाम अर्थ-प्रतिसंवित्॥

७। स्रोत आपन्नस्य चतस्रोऽक्षयाः श्रद्धाः। बुद्धे ऽक्षया श्रद्धा धर्मे ऽक्षया श्रद्धा संघे ऽक्षया श्रद्धा परिशुद्धशीले ऽक्षया श्रद्धा। अर्हत्फलसंगृहीतेषु सर्वाशैक्ष-धर्मेषु विविधेषु बुद्धाधिमात्रपुण्यगुणेषु अनास्रवा श्रद्धोच्यते बुद्ध ऽक्षया श्रद्धा। निर्वाणे ऽनास्रवे च अनास्रवसत्ये च शैक्षाशैक्षधर्मेषु च बोधिसत्त्वसत्यपुण्यगुणेषु च अनास्रवा श्रद्धा परिशुद्धोच्यते धर्मे ऽक्षया श्रद्धा। अनास्रवमार्गफलप्राप्तौ श्रद्धा चतुर्षु पुरुषयुगेषु अष्टपुरुषपुद्गलेषु सर्वपुण्यगुणेषु बुद्धश्रावकसंघेषु। अश्रद्धान्य-तीर्थिकेषु। इत्युच्यते संघे ऽक्षया श्रद्धा। अविज्ञप्त्यनास्रवशीलयोरनास्रवा श्रद्धोच्यते शीले ऽक्षया श्रद्धा। परिशुद्धसत्यप्रज्ञासहगता श्रद्धा तस्मादविजेयेत्यना-स्रवशीलं। तस्मादेव अक्षया श्रद्धा। इति चतस्रोऽक्षयाः श्रद्धाः॥

निर्वाणं चाभ्युपगच्छतां प्रत्नाद् मताद् नूत्नमिदं नागार्जुनोपज्ञं मतं केवल निरोधं वा निर्वाणं वा परमार्थतया स्वीकुर्वत् परं प्रकर्षमाविष्करोति। तदेतन्निर्वाणाधिगमोपायभूतो भवति योऽर्थः सोऽपि साधनभूतः परमार्थः। स शून्यतापदेनाभिधीयते। इयं शून्यता न सर्वप्रमाणविप्रतिषिद्धा ["शून्यवादः सर्वप्रमाणविप्रतिषिद्धः" ब्रह्मसूत्र २।२।३१ शारीरिकभाष्य] यथाह शंकरः। प्रत्युत प्रतीत्यसमुत्पाद-लक्षणा आरोपेण देशनार्हापि भवति। तथोक्तं—

यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां तां प्रचक्ष्महे।
सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत्सैव मध्यमा॥ इति [माध्यमिककारिका]
यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यता सैव ते मता।
भावः स्वतंत्रो नास्तीति सिंहनादस्तवातुलः॥ इति च

[बोधिचर्यावतार पंजिका पृष्ठ ४१७]

सेयं शून्यता सर्वदृष्टीनां निःसरणं। आत्मदृष्टितोऽपि निःसरणं अनात्मदृष्टितोऽपिनिःसरणं उपादान-दृष्टितोऽपिनिःसरणं निरुपादानदृष्टितोऽपि निःसरणं अन्ततो गत्वा शून्यतादृष्टितोऽपि निःसरणं। तथा च परमार्थवचनानि—

८। चत्वारि वस्तूनि भवन्ति समाधिं भावयतः। समाधिं भावयतो दृष्टे धर्मे सुखविहारलाभः। समाधिं भावयतो ज्ञानदर्शनलाभः। समाधिं भावयतो भवति प्रज्ञाविवेकः। समाधिं भावयतः आस्रवाणां निरोधस्य लाभः सर्वस्य च कुशलस्य। प्रथमे ध्याने दृष्टसुखविहारस्य च्युत्युत्पादज्ञानाभिज्ञायाः लाभः। इत्युच्यते ज्ञानदर्शनं। उपायेन पर्येषयते पुण्यगुणान् कामधातावविज्ञप्ति-शीलं श्रुतचिन्ताभावनानुशंसान् सर्वरूपारूप्यधातुधर्मान सर्वान् अनास्रवान् संस्कृतान् धर्मान् इत्युच्यते प्रज्ञाविवेकः। वज्रोपम चतुर्थध्यानेन चरमशैक्षचित्त-सहसंप्रयुक्तेन आस्रवनिरोधः। इत्युच्यते भावितः समाधिः। आस्रवाणां निरोधलाभश्चतुर्थध्यानसंगृहीतः॥

९। चतस्रः प्रतिपदः। दुःखाप्रतिपद्धंधाभिज्ञा दुःखाप्रतिपत्क्षिप्राभिज्ञा सुखाप्रतिद्धंधाभिज्ञा सुखाप्रतिपत्क्षिप्राभिज्ञा। श्रद्धानुसारिणो ऽनास्रवधर्मणो मृद्विन्द्रियस्य दुःखाप्रतिपद्धंधाभिज्ञा। धर्मानुसारिणो ऽनास्रवधर्मणो ऽधि-मात्रेन्द्रियस्य दुःखाप्रतितिक्षप्राभिज्ञा। मौलचतुर्ध्यानेष्वधिमात्रेन्द्रियस्य मृद्विन्द्रियस्य च धर्माभिधा सुखाप्रतिपत्। तत्र को हेतुः। शमथविपश्यनामार्गः समः (तत्र) इति हेतुः। अन्यभूमिषु शमथविपश्यनयोरुच्चावचत्वाद् दुःखा (प्रतिपद्)। द्वयोः स्थानयो रसमापत्यनन्तरध्यानयोः शमथमार्गो ऽल्पीयान् विपश्यनामार्गो भूयान्। आरूप्यधातौ विपश्यनामार्गो ऽल्पीयान् शमथमार्गो भूयान्। इति दुःखाधिगमत्वाद् दुःखा प्रतिपत्॥

आत्मेत्यपि प्रज्ञपितमनात्मेत्यपि देशितं।
बुद्धैरात्मा न चानात्मा कश्चिदित्यपिदेशितं॥ [माध्यमिककारिका १८।६]
निर्वास्याम्यनुपादानो निर्वाणं मे भविष्यति।
इति येषां ग्रहस्तेषामुपादानमहाग्रहः॥ [तत्रैव १६।९]
शून्यता सर्वदृष्टीनां प्रोक्ता निःसरणं जिनैः।
येषां तु शून्यतादृष्टिस्तानसाध्यान् बभाषिरे [तत्रैव १३।८]
सवसकल्पहानाय शून्यतामृतदशना।
यश्च तस्यामपि ग्राहस्त्वयासाववसादितः॥ [बोधिचर्यावतारपंजिका पृष्ठ ४१५]
इति॥

सोऽयं शून्यतारूपो धर्मः येषां सर्वप्रमाणविप्रतिषिद्धो भवति तेषां कृते किमपि वक्तव्यं नास्ति। यद्यपि

१० । सप्त विज्ञानस्थितयः । कामधातौ सर्वदेवमनुष्याः रूपधातौ स्थापयित्वा प्रथमोपपन्नदेवान् ब्रह्मकायिका देवाः नानाकायनानासंज्ञाः ।१। ब्रह्मलोकोपपन्नाः नानाकायैकसंज्ञाः ।२। द्वितीयध्यानोपपन्नदेवाः एककायनानासंज्ञाः ।३। तृतीयध्यानोपपन्नदेवाः एककायैकसंज्ञाः ।४। आकाशानन्त्यायतनोपपन्नदेवाः ।५। विज्ञानानन्त्यायतनोपपन्नदेवाः ।६। आकिंचन्यायतनोपपन्नदेवाः ।७। इति सप्तविज्ञानस्थितयः ॥

११ । दुर्गतौ दुःखा वेदना निहन्ति विज्ञानमिति न षड्विज्ञानस्थितिः । चतुर्थध्याने ऽसंज्ञिसमापत्तौ (च) विज्ञानस्य निहतत्वाद् नैवास्ति षड्विज्ञान स्थितिप्राप्तिः ॥

१२ । नव सत्त्वावासाः । एताः सप्तविज्ञानस्थितयः असंज्ञिसत्त्वाः नैवसंज्ञानासंज्ञायतनं चेति नव सत्त्वावासाः । एतेष्वावासेषु (सत्त्वानां) स्थितत्वात् ॥

पुरातनैरत्रोक्तमपि । तथाहि । तत्त्वज्ञानं न सर्वदा लौकिकप्रमाणप्रमितं भवति । तत्केवलं प्रत्यात्मवेदनीयं मौनमात्रप्रकाश्यं भवति । यदि तत् लौकिकप्रमाणगम्यं भवेत् तर्हि तत्त्वविदां बालानां च व्यवहारे भेदो न स्यात् । तथोक्तं

इन्द्रियैरुपलब्धं यत्तत्तत्त्वेन भवेद्यदि ।
जातास्तत्त्वविदो बालास्तत्त्वज्ञानेन किं तदा ॥ इति [बोधिचर्यावतार पंजिका पृष्ठ ३७५

किं च भवति तत्त्ववित्स्वपि तारतम्यं । यत्प्राज्ञस्य कृते न प्रमाणकं तत्प्राज्ञतरस्य कृते प्रमाणकं भवितुमर्हति । तेन शंकरेण ख्यापिता शून्यतायाः सर्वप्रमाणविप्रनिषिद्धता बालानामतत्त्वविदामल्पतत्त्वविदां वा ऽनुरोधेन भवितव्या न त्वार्याणां तत्त्वविदामनुरोधेन । शून्यतारूपं तत्त्वं तु कथंचिदेवं निरुक्तं—"न सन्नासन्न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम्" [बोधिचर्यावतारपंजिका पृष्ठ ३५९] इति । तदिदं तत्त्वं स्वयं साक्षात्करणीयं न तूदाहरणीयं । तथोक्तं चतुस्तवे—

नोदाहृतं त्वया किंचिदेकमप्यक्षरं विभो ।
कृत्स्नश्च वैनेयजनो धर्मवर्षेण तर्पितः ॥ इति [बोधिचर्यावतारपंजिका, पृष्ठ ४२०, इत्यत्रोद्धृतं]

एवं च निरोधरूपोऽर्थो निर्वाणरूपोऽर्थो वाधिगन्तव्यः स एव परमार्थः । स शून्यताद्वारकः । शून्यता हि व्यवहारसत्यमाश्रित्य देश्यते । व्यवहारसत्यं दुःखसमुदयमार्गभेदेन त्रिविधं । शून्यता चापि निःसरणमात्रं । साप्यधिगते परमार्थे प्रहेया । तथा च सूत्रं—"कोलोपमं धर्मपर्यायमाजानद्भिर्धर्मा एव प्रहातव्याः प्रागेवाधर्माः ।" [वज्रच्छेदिका] इति दिक् ॥

१३। वस्त्राच्छादन-पेयखाद्य-शयनासन (संतोषेण) प्रीत्या (च) क्लेशक्षयो भावनालंबनबलेन मार्गप्राप्तिः। इत्युच्यंते चत्वार्यार्यबीजानि। प्रणीते वा हीने वा वस्त्राच्छादने पेयखाद्ये शयनासने संतोष इति त्रीण्यार्यबीजानि। अर्जने (दुःखं) रक्षणे (दुःखं) क्षये दुःखं। त्रिभिरेतैर्दुःखैः कुशलमार्गहानिः। निराहारस्य प्राणिनो न स्थितिः। इत्यधिगन्तव्यः संतोषः। [(ततः) त्रिदुःखक्षयः।] वैराग्यचित्ते सुखप्रीतिलाभः। इति चतुर्थं (आर्यबीजं)॥

१४। अष्टोत्तरशतं वेदनाः चक्षुश्रोत्रघ्राणजिह्वाकायमनःस्पर्शैर्जायन्ते। इत्युच्यंते षट् स्पर्शाः। (ताः स्पर्शजा वेदनाः) भवन्ति त्रिविधाः। चक्षुषा रूपदर्शने सौमनस्यं दौर्मनस्यं उपेक्षा यावत् मनसा धर्मस्मरणे सौमनस्यं दौर्मनस्यं उपेक्षा। तत्र (एकैका) कुशला (वा भवति) अकुशला (वा)। (एवं) कुशला अष्टादश अकुशला अष्टादश। इति षट्त्रिंशत् (पुनः) त्रिधा भिन्ना भवन्त्यष्टोत्तरशतं। (तथाहि।) षट्त्रिंशदतीताः षट्त्रिंशदनागताः षट्त्रिंशत् प्रत्युत्पन्नाः॥ पंच विज्ञानानि न शक्नुवन्ति विवेक्तुं तस्मान्न तेषु सौमनस्यं (वा भवति) दौर्मनस्यं (वा)॥

१५। चित्तसंस्कारैः चैतसिकधर्मसंतानस्य सततमविच्छिन्नं चिन्तनं नाम स्मृतिः। चिंतनहेतुप्रत्यया अनुसरन्ति तान् धर्मान् इति हेतोरावृत्ता भवति चिन्ता। विज्ञानस्मृतिबलं दृढं भवति। इति नातीतधर्मप्रमोषः॥

१६। सुप्तः पुरुषः चित्तचैतसिकधर्मान् प्रतीत्य स्वप्नं पश्यति। अहेतुकमप्रत्ययं चापि पश्यति स्वप्नं। एष स्वप्नो ऽतीताध्वको वा भवति अनागताध्वको वा। चेत् स्वप्ने जातशृंगपुरुषदर्शनं तर्हि (जागरस्य) पूर्वं गोशृंगदर्शनं ततो मनुष्यस्य किमुपादाय न शृंगोत्पाद इति भृशं चिन्तनं तत एवं स्मरतः प्रसुप्तस्य भवति जातशृंगपुरुषदर्शनं॥

१७। चित्तविक्षेपश्चित्तभ्रान्तिरुच्यते संमोहः। ग्लाने शरीरे भवति संमोहः। भूतावेशेन भवति संमोहः। पूर्वजन्मप्रत्ययेन भवति संमोहः॥

१८। त्रयः स्कंधाः। शीलस्कंधः। समाधिस्कंधः। प्रज्ञास्कंधः॥ शीलस्कंधः कतमः। कामधातौ विज्ञप्ति (शीलं) अविज्ञप्तिशीलं। रूपधातावविज्ञप्तिशीलं॥ समाधिस्कंधः कतमः। चतुर्दश* समाधिभावना॥ प्रज्ञास्कन्धः

---

* ध्यानं त्रिभूमिकं तत्र चतुर्थं त्वष्टभूमिकमिति कोशोक्तदिशा सप्तदश।

कतमः । त्रिविधा प्रज्ञा । श्रुतमयी चिन्तामयी भावनामयी । कामधातौ द्विविधा श्रुतमयी भावनामयी । आरूप्यधातावेकधा भावनामयी ॥

१९ । द्विविधः संवरः । प्रथम इन्द्रियसंवरः द्वितीयः शीलसंवरः । इन्द्रियसंवरः कतमः । नोपगन्तुं प्राप्य चिन्तयति मातृग्रामं । अग्रजानुजातनुजा-संज्ञया पश्यन् स्त्रियं न चिन्तयति न स्त्रीन्द्रियसंज्ञास्मृतिं जनयति यतो भवन्ति भूयःक्लेशाः । प्रत्यवेक्षते कायचित्तविवेकं । इतीन्द्रियसंवरः ॥ (शीलसंवरः कतमः ।) परिहरति रागं विविधानकुशलान् धर्मान् । अक्लिष्टो ऽनापत्तिकचित्तः पूर्णं परिहरति सप्त रागान् । इति शीलसंवरः ॥

२० । क्लेशः अकुशलकर्म अकुशलकर्मविपाकः । इति त्रीण्यावरणानि । (पंच) आनन्तर्यकर्माणि अत्यन्तगुरुक्लेशेभ्यस्त्रिदुर्गतिविपाकेभ्यो भवन्ति । त्रिषु वस्तुषु चेदेकमपि वस्तु न भवत्यार्यधर्मलाभः । इत्युच्यते आवरणं ॥

२१ । अकुशलवितर्कविचारस्त्रिविधः । रागो द्वेषो मोहः । एते निघ्नन्ति त्रिविधं कुशलवितर्कविचारं अरागं अद्वेषं अमोहं । त्रिविधो व्याधिः । रागो द्वेषो मोहः । एषां त्रिविधव्याधीनां त्रिविधं भैषज्यं काये अशुच्यनुपश्यना सत्वेषु मैत्रीभावना द्वादशांगः प्रतीत्यसमुत्पादः । इति त्रिविधं भैषज्यं ॥

२२ । कायभावना शीलभावना चित्तभावना प्रज्ञाभावना । एते धर्माः सर्वान् (एव) अकुशलविपाकान् न प्रतिलभंते । लभंते वा ऽल्पतरविपाकं । प्रत्युत्पन्ने ऽध्वनि वा अनागते ऽध्वनि वा लभंते विपाकं । कायभावना कतमा । विविधं पश्यत्यनित्यादिकं । शीलभावना कतमा । गृहीत्वा शीलं नापत्तिको भवति सततमनुरक्षति । चित्तभावना कतमा । अकुशलवितर्कपरिहारेण भावयति कुशलवितर्कान् । प्रज्ञाभावना कतमा । विविधं विविनक्ति कुशलधर्मान् वर्धयति प्रज्ञां ॥

२३ । कुशलचारी पुद्गलः क्षिप्रं लभते सुगतिं । अकुशलचारी क्षिप्रं लभते दुर्गतिं । कुशलो वा पुद्गलः पतति दुर्गतौ । अकुशलो वा पुद्गलो जायते

---

२३ अत्र महाकर्मविभंगसूत्रान्ते [मज्झिमनिकाय, सुत्त १३६] विशेषतो द्रष्टव्यः । तत्रोक्तम्— "तत्रानन्द, योऽयमेवाह—अस्ति दुश्चरितस्य विपाकः, इतीदमस्यानुजानामि । योऽयमेवाह—अस्ति सुचरितस्य विपाकः, इतीदमस्यानुजानामि । योऽयमेवाह—नास्ति दुश्चरितस्य विपाकः, इतीदं[illegible] नानुजानामि । योऽयम् (अकुशलकर्मपथाचारी) परं मरणात् स्वर्गं लोकमुत्पद्यते पूर्वमेवास्य तत्कृतं

सुगतौ । पूर्वजन्मप्रबलहेतुप्रत्ययैः विपाकशेषस्यापरिसमाप्तौ च्युतिकाले चरमचित्तस्य कुशलाकुशलहेतोः कुशलोऽपि पतति दुर्गतौ अकुशलोऽपि जायते सुगतौ ॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे चतुःसत्यनिर्देशो नाम पंचदशो बिन्दुः ॥]

भवति कल्याणकर्म, पश्चाद् वा, मरणकाले वास्य भवति सम्यग्दृष्टिः । योऽयमेवमाह—नास्ति सुचरितस्य विपाकः, इतीदमस्य नानुजानामि । यो ऽयं (कुशल कर्मपथाचारी) पर मरणान्निरय-मुत्पद्यते । पूर्वमेवास्य तत्कृतं भवति पापकर्म, पश्चाद्वा, मरणकाले वास्य भवति मिथ्यादृष्टिः । इति खल्वानन्द, अस्ति कर्म अभव्यमभव्याभासम्, अस्ति कर्म अभव्यं भव्याभासम्, अस्ति कर्म भव्यं चैव भव्याभासं च, अस्ति कर्म भव्यमभव्याभासमिति ।" सोऽयं कर्मविभंगः श्रुतिस्मृतिप्रतिशरणानामपि संमतः । मरणकालदृष्टिप्रभाविता गति र्भवतीत्यपि तत्र गीतम्—

यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरं ।
तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥ इति । [गीता ८।६]

षोडशो बिन्दुः

मिश्रकसंग्रहः

१। चत्वारि श्रामण्यफलानि षड् धर्माः पंचस्कंधाः प्रतिसंख्यानिरोधः। इति चतुःफलविभागः॥

---

१ श्रामण्यं नाम अनास्रवो मार्गः ["श्रामण्यममलो मार्गः" कोश ६।५१]। तस्य स्रोत आपत्त्यादीनि चत्वारि फलानि। इदं श्रामण्यमेव ब्राह्मण्यपदेनाभिधीयते। तथा चाह कोशे वसुबन्धुः— "ब्राह्मण्यमेव तद् ब्रह्मचक्रं तु ब्रह्मवर्तनात्" [६।५४] इति। एवं परमार्थदशायां प्रयुक्ताः श्रामण्य-ब्राह्मण्यश्रमणब्राह्मणादिशब्दा एकार्थकाः। भगवानप्याह—"वाहितपापोति ब्राह्मणो" [धम्मपद ३८८] "समितत्ता च पापानं समणोति" [तत्रैव २६५] "पापं···वाहित्वा···चरति स वे भिक्खूति" [तत्रैव २६७] "पापानि परिवज्जेति स मुनी" [तत्रैव ३६९] "वन्तमलो···थेरो" [तत्रैव २६९] "वन्तदोसो···साधूरूपो" [तत्रैव २६३] "अहिंसा सब्बपाणानामरियोति" [तत्रैव २७०] इत्येवमादि। धर्माचरणरूपश्रामण्यं ब्राह्मण्यं चरित्वा सर्वो हि श्रमणो भवितुं शक्नोति सर्वो ब्राह्मणो भवितुं शक्नोति। एतादृशः श्रमणो वा ब्राह्मणो जात्या हीनोऽपि विद्याचरणसंपदा देवेष्वपि भवति श्रेष्ठः किमुत नाम मनुष्येषु। तथा च सूत्रनिपाते मातंगोपाख्याने मातंगः। तं मातंगमधिकृत्य तत्रोक्तं यद्बहवो ब्राह्मणाः क्षत्रियाश्च तस्योपस्थानं जग्मुः। न च ब्रह्मलोकोपपत्तये तस्य जातिस्तं न्यवारयत् [न तं जाति निवरेसि ब्रह्मलोकूपपत्तिया सुत्तनिपात, वसलसुत्त] इति। एवं बौद्धश्रमणपरंपरायां धर्माचरणे सर्वो हि जनोऽधिकृतः। संकीर्णमनसां तु मते ऽस्ति धर्माचरणेऽधिकारभेदः। तेन धर्माचरणनिरतस्य शंबूकवधवत वधोऽपि नाम नाचारणीयो नास्ति। एतादृशौ संकीर्णमनोवृत्तिमाश्रित्य कुमारिलशंकरौ तथागतमभ्याख्यानवन्तौ। तथाहि। "स्वधर्मातिक्रमेण येन क्षत्रियेण सता प्रवक्तृत्वप्रतिग्रहौ प्रतिपन्नौ स धर्ममविप्लुतमुपदेक्ष्यतीति कः समाश्वासः।···सन्मूलमपि अहिंसादि श्वदतिनिक्षिप्तक्षीरवदनुपयोगि अविश्रंभणीयं च।" [मीमांसा तंत्रवर्तिक १।३।२-३] इति। "ख्यापितं सुगतेन असंबद्धप्रलापित्वं प्रद्वेषः...प्रजासु।" [ब्रह्मसूत्र २।२।३२ शांकरभाष्य] इति। यद्यपि "शुनि चैव श्वपाके च पंडिताः समदर्शिनः" [गीता ५।१८] इति भारती स्मृतिः परमार्थदशायां महदौदार्यं प्रदर्शयति तथापि व्यवहारदशायां स्वकीयमौदार्यं तिरोभावयति। तथा च भारते [अनुशासनपर्व २७-२९ अध्याय] मतंगोपाख्याने (नूनं सूत्रनिपातोक्तमातंगोपाख्यान-प्रतिक्रियारूपेण विरचिते) दृश्यते। इयं हि तत्रत्या कथा। मतंगनामधेयः कश्चिद् ब्राह्मणपुत्रः पित्राज्ञप्तो यज्ञसामग्रीमाहर्तुं रासभयानमारुह्य प्रस्थितो रासभं मंदगतिं प्रेक्ष्य मार्गे तृणं

२ । अर्हत्फलं नवभूमिसंगृहीतं वर्जयित्वा भवाग्रं । तृतीयफलं

चरन्त्यास्तस्य मातुः पश्यन्त्या नासिकायां प्रहृत्य सव्रणं चकार । तस्य माता पीडितं पुत्रं सान्त्वयितुं 'मा शोचीः चंडालस्ते रथे'—इति प्रोवाच । मतंगस्तु तदाकर्ण्य रासभीं तद्रहस्यं पप्रच्छ । रासभी तु—'शूद्रसंयोगेन ते जन्म' इति प्रत्युवाच । ततो दुःखितो मतंगः सर्वमुदन्तं पित्रे निवेद्य ब्राह्मण्यमाप्तुं वनं गत्वा सुदुष्करं तपस्तेपे । तेन तपसा प्रसन्न इन्द्रस्तमुपेत्य 'वरं ब्रूहि' इति वचसाभ्यनन्दत् । स तु ब्राह्मण्यं वव्रे । नैतेन कायेन ब्राह्मण्यमित्युक्त्वा जगामेन्द्रः । स ततोऽप्यधिकं तपस्तप्त्वा पुनरिन्द्रदर्शनं लब्ध्वा ब्राह्मण्यं वव्रे । द्वितीयमपीन्द्रो नैतेन कायेन ब्राह्मण्यमित्युक्त्वा जगाम । ततोऽप्यधिकं तपस्तप्त्वा—"सुदुर्वहं वहन् योगं कृशो धमनिसन्ततः । त्वगस्थिभूतो धर्मात्मा स पपातेति नः श्रुतं ॥" [अनुशासन पर्व २९।६] परं भूमिपातात्पूर्वमेवेन्द्रस्तं धारयामास प्रोवाच च पुन नैतेन कायेन ब्राह्मण्यमिति । तच्छ्रुत्वाह मतंगः—

किं मां तुदसि दुःखार्तं मृतं मारयसे च मां ।
त्वां तु शोचामि यो लब्ध्वा ब्राह्मण्यं न बुभूषसे ॥
एकारामो ह्यहं शक्र निर्द्वन्द्वो निष्परिग्रहः ।
अहिंसा दममास्थाय कथं नार्हामि विप्रतां ॥

परमेनवता करुणप्रार्थनयापि नेन्द्रो ब्राह्मण्यवरं प्रददौ । केवलमेतदेव वरं ददौ "स्त्रीणां पूज्यो भविष्यसि" । आख्यानकारस्तु दुःखान्तामिमां करुणकथां शुभोदर्कां ख्यापयन् उपसंजहार प्रेत्य तेन मतंगेन—"संप्राप्तं स्थानमुत्तमम्" इति । व्यवहारे सेयं निरनुक्रोशहृदया परंपरा श्रुतिसंमतैव प्रपंचिता । तथा च—"असतो वा एव संभूतो यच्छूद्रः" [तैत्तिरीय ब्राह्मण ३।२।३९] "अनृत स्त्री शूद्रः" [शतपथब्राह्मण] ["तपसे (= दुःखानुभवाय) शूद्रम्" शुक्लयजुः संहिता ३०।५] "वेदमाता ··पावमानी द्विजानां (न तु शूद्राणां)" [अथर्ववेद १९।७१।१] इत्यादि श्रुतिवचनैः स्पष्टं भवति । अपि चेदं सर्वं "धाता यथापूर्वमकल्पयत्" [ऋग्वेद १०।१९०।३] इति नास्ति परिवर्तनावकाशोऽपि । एवं श्रामण्यं वा ब्राह्मण्य वा ऐहिकेन प्रयत्नेन साध्यं नास्तीति श्रुतिस्मृतिहृदयं । ऐहिकेन प्रयत्नेन तदस्ति प्राप्तव्यमिति तथागतहृदयं । तत एव "न जात्या ब्राह्मणः" [सुत्तनिपात, वसलसुत्त] किन्तु "कर्मणा ब्राह्मणः" [सुत्तनिपात, वसलसुत्त] इति बौद्धमतं भवत्युन्नतिपथप्रदर्शनपरतया बहुजनतावर्जकं । न हि तत्र धर्मचरणाय जातिपरीक्षा । तथोच्यते अशोकावदाने—

आवाहकालेऽथ विवाहकाले जातेः परीक्षा न तु धर्मकाले ।
धर्मक्रियायां हि गुणा निमित्ता गुणाश्च जातिं न विचारयन्ति ॥ इति

जातिब्राह्मणानां श्रौतकर्मकांडतपःस्वाध्यायोपसानादिपराणां मतं मृदुवचसैव तथागतेन तत्र तत्र हेयत्वेन व्याकृतो धर्मकीर्त्या पंचाकारप्रदर्शनेन संकलितः । तथा च—

वेदप्रामाण्यं कस्यचित्कर्तृवादः स्नाने धर्मेच्छा जातिवादावलेपः ।
संतापारंभः पापहानाय चेति······पंच······ ॥

[प्रमाण वार्तिके, प्रामाण्यसिद्धिपरिच्छेदस्यान्तिमा कारिका] इति ॥

षड्भूमिसंगृहीतं वर्जयित्वा चतुर आरूप्यान् धर्मज्ञानाभावात्। स्रोतआपन्नसकृदागामिनावसमापत्तिध्यानभूमिसंगृहीतौ अवीतकायरागपुद्गलौ ॥

३। चत्वारो विपर्यासाः। अनित्ये नित्यसंज्ञा—इति चित्तविपर्यासः संज्ञाविपर्यासः दृष्टिविपर्यासः। दुःखे सुखसंज्ञा—०। अशुचौ शुचिसंज्ञा—०। *अनात्मन्यात्मसंज्ञा*—इति चित्तविपर्यासः संज्ञाविपर्यासः दृष्टिविपर्यासः ॥

४। सर्वेषां विपर्यासानां दुःखसत्यदर्शनेन प्रहाणं। तत्कस्य हेतोः। यस्मात् (सर्व-) संस्कारान् प्रतीत्य दुःखस्थानं तिसृभि दृष्टिभिः संगृहीतं कायविपर्यासदृष्ट्या (=सत्कायदृष्ट्या) अन्तग्राहदृष्ट्या दृष्टिपरामर्शेन। सर्वा द्वाषष्टिदृष्टयः* पंचमिथ्यादृष्टिसंगृहीताः ॥

५। पंचस्कंधेषु असद्भूतात्मसु सत्यात्मदृष्टिः सत्कायदृष्टिः। शाश्वतोच्छेदमाश्रित्य हेतुप्रत्ययफलविपकानामज्ञानमन्तग्राहदृष्टिः। न सत्यं न सत्यधर्माः नायं लोको न परो लोकः न निर्वाणं न च चतुःसत्यानि—इति मिथ्या दृष्टिः। अपरमार्थमभूतमसुखमशुचि पश्यति सुखं शुचि। तथाहि। छिन्नतरोः स्थाणौ स्थिते रात्रौ दूराद् दर्शने पुरुष इति। इति दृष्टिपरामर्शः। अहेतौ हेतु दृष्टिः अमार्गे मार्गदृष्टिः—इति शीलव्रतपरामर्शः ॥

६। सत्कायदृष्टि दुःखसत्यहेया पंचस्कंधेष्वात्मविकल्पनात्। शाश्वतोच्छेदसंज्ञा दुःखसत्यहेया प्रत्युत्पन्नपंचस्कंधालंबनात्। मिथ्यादृष्टिदुःखसत्यदुःखदर्शनहेया। एवं समुदयनिरोधमार्गसत्यसमुदयनिरोधमार्गदर्शनहेयो दृष्टिपरामर्शः। दुःखसत्ये चेत् सुखशुच्यादिविकल्पना दुःखदर्शनहेया। एवं समुदयनिरोधमार्गसत्येषु सुखशुच्यादिविकल्पना चेत् समुदयनिरोधमार्गदर्शनहेया। शीलव्रतपरामर्शः अमार्गे निर्वाणपर्येषणं अहेतौ हेतुदर्शनं। शीलव्रतपरामर्शो दुःखदर्शनमार्गदर्शनहेयः ॥

७। षड्भावनाः। प्राप्तिभावना संस्कारभावना प्रहाणभावना विवर्जनभावना विवेकभावना संवरभावना। प्राप्तिभावना कतमा। अप्राप्तकुशलधर्मपुण्यगुणानां प्राप्तिः प्राप्तौ च सर्वान्यपुण्यगुणानामपि प्राप्तिः। संस्कारभावना कतमा। प्राप्तसर्वपुण्यगुणानां प्रत्युत्पन्नाध्वसंस्कारः। प्रहाणभावना कतमा। कुशलधर्मैः सर्वसंयोजनप्रहाणं। विवर्जनभावना कतमा। प्रहेया अकुशलधर्माः।

* प्रथमं परिशिष्टमत्र द्रष्टव्यं।

विवेकभावना कतमा। विविच्य कायसत्यलक्षणदर्शनं। संवरभावना कतमा। षडिन्द्रियाणि समलानि यस्माद् विषयमालंब्य पराभवन्ति॥

८। पंचेन्द्रियाणि। (दौर्मनस्यं सौमनस्यं सुखं दुःखं उपेक्षा)। दौर्मनस्येन्द्रियस्य प्रथमध्याने निरोधः। अखिलस्य दुःखेन्द्रियस्य द्वितीयध्याने निरोधः। अखिलस्य सौमनस्येन्द्रियस्य तृतीयध्याने निरोधः। अखिलस्य सुखेन्द्रियस्य चतुर्थध्याने निरोधः। अखिलस्य उपेक्षेन्द्रियस्य असंज्ञिसमापत्तौ निरोधः॥

९। त्रयः साकल्येन धातवः। प्रहाणधातुः वैराग्यधातुः निरोधधातुः। जहाति रागसंयोजनं सर्वानन्यक्लेशानिति प्रहाणधातुः। रागसंयोजनप्रहाणमुच्यते वैराग्यधातुः। सर्वान्यधर्मप्रहाणं नाम निरोध धातुः॥

१०। रागनिरोधे प्राप्नोति चित्तविमोक्षं। मोहनिरोधे प्राप्नोति प्रज्ञाविमोक्षं॥

११। रागो ऽप्रतिसंयुक्ते ऽध्यात्मबहिर्धायतने प्रतिसंयोजयितुं प्रभुः। तथाहि। युगं प्रतिसंयोजयितुं वृषभौ। तस्मात् रागारागविषयेषु रागद्वेषा-संप्रयुक्तं भवति उपेक्षाचित्तं॥

१२। दश धर्माः। कामधातुः रूपधातुः आरूप्यधातुः अनास्रवः संप्रयुक्तः विप्रयुक्तः कुशलः अकुशलः अव्याकृतः असंस्कृतः। इति दश धर्माः॥

१३। पंच धर्मा धर्मज्ञानालंबनाः। कतमे पंच। कामधातुप्रतिसंयुक्ताः संप्रयुक्त-विप्रयुक्तधर्माः। अनास्रवाः संप्रयुक्त-विप्रयुक्तधर्माः। कुशलाः असंस्कृत-धर्माश्चेति पंच धर्माः॥

१४। अन्वयज्ञानालंबनाः सप्त धर्माः। कतमे सप्त। कामधातु-प्रतिसंयुक्ताः संप्रयुक्तविप्रयुक्तधर्माः। आरूप्यधातुप्रतिसंयुक्ताः संप्रयुक्तविप्रयुक्त-धर्माः। अनास्रवाः संप्रयुक्तविप्रयुक्तधर्माः। कुशलाः असंस्कृतधर्माश्च॥

१५। परचित्तज्ञानालंबनास्त्रयो धर्माः। कामधातु प्रतिसंयुक्ताः संप्रयुक्तधर्माः। रूपधातुप्रतिसंयुक्ताः संप्रयुक्तधर्माः। अनास्रवाः संप्रयुक्त-धर्माः॥

१६। संवृतज्ञानालंबना दश धर्माः। कामधातुप्रतिसंयुक्ताः संप्रयुक्त-विप्रयुक्तधर्माः। रूपधातुप्रतिसंयुक्ताः संप्रयुक्तविप्रयुक्तधर्माः। आरूप्यधातु-

प्रतिसंयुक्ताः संप्रयुक्तविप्रयुक्तधर्माः। अनास्रवाः संप्रयुक्तविप्रयुक्तधर्माः। कुशलाः असंस्कृतधर्माः। अव्याकृताः असंस्कृतधर्माश्च ॥

१७। दुःखज्ञानं समुदयज्ञानं प्रत्येकं षड्धर्मालंबनं। त्रिधातुप्रतिसंयुक्ताः संप्रयुक्तविप्रयुक्त धर्माः। इति षड् धर्माः। निरोधज्ञानमेकधर्मालंबनं। कुशलाः संस्कृतधर्माः (इति स एको धर्मः)। मार्गज्ञानं द्विधर्मालंबनं। अनास्रवाः संप्रयुक्तविप्रयुक्त धर्माः ॥

१८। क्षयज्ञानमनुत्पादज्ञानं च नवधर्मालंबने। वर्जयित्वा ऽव्याकृतान-संस्कृतधर्मान् ॥

१९। स्वभूमिकः क्लेशः स्वभूमिकसंयोजनानुसंयोजितानि सर्वत्रगाणि संयोजनानि स्वभूमौ परभूमौ सर्वत्रगाणि। प्रत्येकमन्यत् (संयोजनं) स्वभूमिक संयोजनानुसंयोजितं ॥

२०। द्विविधा धर्माः। संप्रयुक्ता विप्रयुक्ताश्च। संप्रयुक्ता धर्माः कतमे। सर्वचित्तचैतसिका धर्माः। कतमे विप्रयुक्ता धर्माः। प्राप्त्यादयः सप्तदश धर्माः। प्राप्तिः ।१। आसंज्ञिकसमापत्तिः ।२। निरोधसमापत्तिः ।३। असंज्ञि आयतनं ।४। जीवितेन्द्रियं ।५। निकायसभागता ।६। स्थानप्राप्तिः ।७। वस्तुप्राप्तिः ।८। आयतनप्राप्तिः ।९। जातिः ।१०। जरा ।११। स्थितिः ।१२। अनित्यता ।१३। नामकायः ।१४। पदकायः ।१५। व्यंजनकायः ।१६। पृथग्जनत्वं ।१७। सर्वधर्मप्राप्तिकाले चित्तविप्रयुक्तधर्माणां सहप्राप्तिरित्युच्यते प्राप्तिः। जन्ममरणनिर्विण्णस्य निर्वाणसंज्ञस्य चतुर्थध्यानबले भूयोऽल्पशश्चित्तचैतसिक-धर्मनिरोधः उच्यते आसंज्ञिकसमापत्तिः। प्रयत्नखेदपरिनिर्विण्णस्य विश्रामसंज्ञस्य नैवसंज्ञानासंज्ञायनसमापत्तिबले भूयोल्पशश्चित्तचैत्तसिकधर्मनिरोधः उच्यते निरोधसमापत्तिः। असंज्ञिदेवलोकोपपन्नस्य चित्तचैतसिकधर्माः अकिंचित्कराः उच्छिन्नाः—इत्यसंज्ञि आयतनं। चतुर्महाभूतेन्द्रियादीनां संतानो ऽनुच्छिन्न उच्यते जीवितेन्द्रियं। विविधजन्मस्थानेषु सत्त्वानां जातिकायचित्तवचनानि सदृशानि भवन्तीत्युच्यते सत्त्वानां निकायसभागता। देशान्तरप्राप्तिरुच्यते स्थानप्राप्तिः। सर्वसंस्कृतसंमिश्रवस्तूनि वस्तुप्राप्तिः। सर्वाणि अध्यात्मबहिर्धायतनानि आयतन-प्राप्तिः। सर्वसंस्कारोदयो जातिः। संस्कारपरिपाको जरा। संस्कारानिरोधः स्थितिः। संस्कारनिरोधो ऽनित्यता। सार्थकाक्षराणि नामकायः। पदसमुच्चयेन वस्त्वभिधानं (=वाक्यं) पदकायः। विपुलसमुच्चयः

(=वर्णसमाम्नायः) व्यंजनकायः । आर्यानास्रवमार्गाप्राप्तिः पृथग्जनत्वं । इति सप्तदश ॥

२१। चित्तविप्रयुक्तधर्मेषु कतिकुशलाः कत्यकुशलाः कत्यव्याकृताः। द्वौ कुशलौ सप्ताव्याकृताः अष्टौ विवेचनीयाः। आसंज्ञिकसमापत्ति निरोधसमापत्तिश्च कुशलौ । असंज्ञि आयतनं निकायसभागता नामकायः पदकायः व्यंजनकायः जीवितेन्द्रियं पृथग्जेनत्वं च अव्याकृताः। प्राप्तिः जातिः जरा स्थितिः अनित्यता च कुशलेषु कुशलाः अकुशलेष्वकुशलाः अव्याकृतेष्वव्याकृताः । स्थानप्राप्तिः वस्तुप्राप्तिः आयतनप्राप्तिश्च कुशलाकुशलाव्याकृताः ॥

२२। कति कामधातुप्रतिसंयुक्ताः कति रूपधातुप्रतिसंयुक्ताः कत्यरूपधातुप्रतिसंयुक्ताः । त्रयः कामधातुप्रतिसंयुक्ताः। द्वौ रूपधातुप्रतिसंयुक्तौ । एको ऽरूपधातुप्रतिसंयुक्तः। एकादश विवेचनीयाः कामधातुप्रतिसंयुक्ता वा रूपधातुप्रतिसंयुक्ता वा अरूपधातुप्रतिसंयुक्ता वेति । नामकायपदकायव्यंजनकायाः कामधातुप्रतिसंयुक्ताः। असंज्ञिसमापत्त्यसंज्ञ्यायतने रूपधातुप्रतिसंयुक्ते । निरोधसमापत्तिररूपधातुप्रतिसंयुक्ता। प्राप्तिः जीवितेन्द्रियं निकायसभागता स्थानप्राप्तिः वस्तुप्राप्तिः आयतनप्राप्तिः पृथग्जनत्वं च त्रिधातुप्रतिसंयुक्तानि। जातिः जरा स्थितिः अनित्यता च कामधातुप्रतिसंयुक्तेषु धर्मेषु कामधातुप्रतिसंयुक्ताः रूपधातुप्रतिसंयुक्तेषु धर्मेषु रूपधातुप्रतिसंयुक्ताः। अरूपधातुप्रतिसंयुक्तेषु धर्मेषु अरूपधातुप्रतिसंयुक्ताः। अप्रतिसंयुक्तेषु धर्मेषु अप्रतिसंयुक्ताः ॥

२३। तत्र कति सास्रवाः कत्यनास्रवाः। त्रयोदश सास्रवाः। चत्वारो विवेचनीयाः। जातिः जरा स्थितिः अनित्यता च सास्रवेषु सास्रवाः अनास्रवेषु अनास्रवाः । प्रथमानास्रवचित्तप्राप्तिकाले जहाति पृथग्जनत्वं। धात्वन्तरोपपत्तिकालेऽपि पृथग्जनत्वं प्रहाय (तत्रैव पुनः) धात्वन्तरे लभते पृथग्जनत्वं। वैराग्यकाले नवमविमोक्षमार्गे (पृथग्जनत्व-) प्रहाणं ॥

२४। त्रयः असंस्कृताः। प्रतिसंख्यानिरोधः अप्रतिसंख्यानिरोधः आकाशं। प्रतिसंख्यानिरोधः कतमः । सास्रवानास्रवप्रज्ञाबलेन सर्वसंयोजनप्रहाणे विमोक्षप्राप्तिरुच्यते प्रतिसंख्यानिरोधः । अप्रतिसंख्यानिरोधः कतमः । अनागतस्य हेतुभिरुत्पाद्यस्यानुत्पत्तिरप्रतिसंख्यानिरोधः । आकाशं कतमत् । अरूपायतनं अप्रतिघातः दर्शनानर्हतोच्यते आकाशं ॥

२५। सभागहेतुः । संप्रयुक्तहेतुः । सहभूहेतुः। पूर्वोत्पन्नस्वसदृशहेतुः

अजातपश्चाज्जातसर्वधर्माणां कारणहेतुः। एवं सर्वत्रगहेतुरपि समनन्तरप्रत्ययः। सत्त्वेषु विपाकहेतुः सर्वे संस्कृतधर्माः॥

२६। संस्कृतधर्मफलमपि निर्वाणफलं। को हेतुः। यतः सर्वसंस्कृतधर्मान् हि प्रतीत्य निर्वाणमार्गफलोत्पत्तिः॥

२७। संप्रयुक्तकधर्मा एकस्मिन्नालंबने युगपत्कारित्राः। परलक्षणास्वलक्षणेषु चित्तचैतसिका धर्माः स्थानदेशरहिताः। को हेतुः। आलंबनस्य सर्वत्रगत्वात्॥

२८। मार्गोत्पत्तिकाले संयोजनानि निरुध्यमानानीति जायमानमार्गेण विमुक्तिमार्गप्राप्तिः। मार्गनिरोधकाले निरुध्यमानेनान्तर्यमार्गेण छिन्नेषु संयोजनेषु जायमानायां विमुक्तौ विमुक्तिप्राप्तिः॥

२९। त्रिविधो रागः। कामरागः भवरागः विभवरागः। सर्ववस्तुपर्येषणमुच्यते कामरागः। प्राप्तौ कार्पण्यमुच्यते भवरागः। उच्छेदं पश्यत उच्छेदपर्येषणं विभवरागः॥

३०। भावनया प्रहाणाय सप्तत्रिंशत् पक्षाः (=बोधिपाक्षिका धर्माः)॥

३१। सम्यक्संकल्पसम्यग्वाक्सम्यक्कर्मसम्यगाजीवप्रश्रब्ध्युपेक्षाः स्थापयित्वा अन्ये भवंति इंद्रियधर्माः। चतुःस्मृत्युपस्थानेषु एकैकस्य भवति पुरतः प्रत्युपस्थितिः। तत्र को हेतुः। विभज्य सर्वधर्मालंबनत्वात्॥

३२। सर्वे धर्माः परसंप्रयुक्ता आत्मविप्रयुक्ताः॥

३३। सालंबनधर्मेषु संयोजनानि हेयानीति भवप्रहाणमशेषप्रहाणं। अशेषप्रहाणं कतमत्। प्राप्तदुःखज्ञानस्य अप्राप्तसमुदयज्ञानस्य समुदय सत्येन (क्लेशानां) प्रहाणं दुःखसत्येन (क्लेशानां) प्रहाणं॥

३४। त्रिसत्यालंबनेषु द्विविधाक्षयश्रद्धाप्राप्तिः। दुःखसत्यसमुदयसत्यनिरोधसत्येषु धर्मशीलाक्षया श्रद्धा। मार्गसत्ये चतुर्विधाक्षयश्रद्धाप्राप्तिः॥

३५। सर्वचैतसिकधर्माः चित्तसंस्कारा- (=चेतना) ऽनुवर्तिनः। एकालंबनत्वात्। एवमविज्ञप्तिशीलं जातिः स्थितिः जरा च चित्तसंस्कारानुवर्तिकाः॥

३६। सर्वे सास्रवा धर्माः प्रहातव्याः। कस्य हेतोः। यतः पापास्ते समलाः॥

३७। सर्वे सास्रवानास्रवा धर्मा ज्ञातव्याः। तत्कस्य हेतोः। प्रज्ञालंबना हि सर्वधर्माः (इति हेतोः)। (तत्र) अतीतानागता धर्मा दूरे। कस्मात्। अकारित्रात्। प्रत्युत्पन्ना धर्मा अन्तिके। कस्मात्। सकारित्रात्। असंस्कृता अपि अन्तिके। कस्मात्। शीघ्रं प्राप्यत्वात्। सर्वसास्रवा धर्मा दृष्टिस्थानीयाः पंचदृष्ट्यालंबनत्वात्॥

३८। भूयोऽल्पशः प्राप्तिः (=सिद्धिः) भवत्येकोनविंशतीन्द्रियाणामक्षयाणां। अस्ति द्वे इन्द्रिये (अन्ये) अपि दृष्टसत्यपुद्गलस्याक्षये इन्द्रिये अपरिहीणरागे। इत्येकोनविंशतिरिन्द्रियाणि। अंततोऽष्टाविन्द्रियाणि छिन्दन्ति कुशलमूलानि। क्रमेणायुःक्षये परिशिष्यते कायेन्द्रियं। पुनः खल्वरूपधातु-पृथग्जनस्यापि (तथा)॥

३९। स्पर्शः इन्द्रियविषयविज्ञनानां त्रिकसंनिपाताद् भवति। स पंचविधः। सप्रतिघः विकल्पबहुलः विद्या अविद्या नविद्यानाविद्या। पंच-विज्ञानसंप्रयुक्तत्वात् सप्रतिघः। मनोविज्ञानसंप्रयुक्तत्वाद्विकल्पबहुलः। क्लिष्टः स्पर्शो ऽविद्या। अनास्रवः स्पर्शो विद्या। अक्लिष्टः सास्रवः स्पर्शो न विद्यानाविद्या॥

४०। द्वाभ्यां मार्गाभ्यां फलप्राप्तिः। प्रथमः संयोजनप्रहाण (-मार्गः)। द्वितीयो विमुक्तिप्राप्ति (-मार्गः)। अर्हद्विपाकचित्तः परिनिर्वाति। सर्वधर्म-परित्यागात्॥

४१। चत्वारो भवाः। जातिभवः मरणभवः मूलभवः अन्तराभवः। आद्योपपत्तौ पंचस्कंधप्राप्ति र्जातिभवः। च्युतिकालिकाः पंचस्कंधा मरणभवः। जातिमरणयोरन्तरे तदतिरिक्तपंचस्कंधेषु मूलभवः। च्युतेरनन्तरं सर्वगतिप्रापकाः पंचस्कंधाः अन्तराभवः॥

४२। दुःखसमुदयसत्यक्षांतिज्ञानालंबनो धर्मः सर्व उच्यते निर्वेदः। निर्वेदवस्त्वालंबनत्वात्। चतुर्षु सत्येषु क्षान्तिज्ञानं विरागो रागनिरोधात्॥

४३। त्रयः आस्रवाः। कामः भवः अविद्या। कामधाताववियां विहायान्यक्लेशाः कामास्रवः। रूपारूप्यधात्वोः विहायाविद्यामन्यक्लेशाः भवास्रवः। त्रिधातुप्रतिसंयुक्तः संमोहो ऽविद्यास्रवः॥

४४। सर्वास्रवाणां निरोधकाले सर्वदुःखनिरोधप्राप्तिः सर्वप्रज्ञामृत-रसप्राप्तिः ॥

[इत्यभिधर्मामृतशास्त्रे मिश्रकसंग्रहनिर्देशो नाम षोडशो बिन्दुः ॥]

॥ आर्यमार्गप्राप्तस्य घोषकाभिधानस्य कृतिः ॥

॥ अभिधर्मामृतशास्त्रं [परिनिष्ठितम्] ॥

विलुप्तं मूलभाषायां चीनभाषान्तराश्रयं ।
घोषकीयमिदं शास्त्रमनूक्तं शान्तिभिक्षुणा ॥१॥
गतबुद्धे विधिवरे (२४९४) त्रिमिते वीतगान्धिनि ।
विक्रमार्कस्य सप्तद्युशून्यनेत्रे (२००७) ऽत्र वत्सरे ॥२॥
मतिमार्दवजं दोषं व्यपनीयात्र संस्थितं ।
कुर्वन्तु गुणवद्धीरा गुणैकस्पृहयालवः ॥३॥

शुभम् ॥

परिशिष्टम्

[१]

द्वाषष्टिदृष्टयः

पूर्वान्तवादे ऽष्टादशहेतुदृष्टयः ।

[१ शाश्वतवादे चतस्रः—२ एकत्यशाश्वतैकत्याशाश्वतवादे चतस्रः—३ अन्तानन्तवादे चतस्रः—४ अमराविक्षेप (=अनेकान्त) वादे चतस्रः—५ अकारण (=अधिच्चसमुत्पन्न) वादे द्वे—इति संभूय अष्टादश]

(१) शाश्वत आत्मा लोकश्च । कस्मात् (एकस्मिन् विवर्तकल्पे विविधासु जातिषु) अनेक विहित-पूर्वनिवासानुस्मरणात् ।१। दशावरेषु संवर्तविवर्तेषु अनेकविहितपूर्वनिवासानुस्मरणात् ।२। चत्वारिंशद्-वरेषु अनेकविहितपूर्वनिवासानुस्मरणात् ।३। संसरत्सु सत्त्वेषु अस्तित्वस्य शाश्वतसमास्थायित्वात् इति तर्कमीमांसानुचरितस्वयंप्रतिभानात् ।

पूर्वनिवासानुस्मृतिरूप एक एव हेतुरत्र त्रिधा प्रपंचितः। अस्तित्वस्य नित्यत्वं विकृता-वनुगतं तत्त्वविशेषं प्रतिजानतां सर्वेषामात्मेश्वरवादिनां निरीश्वरवादिनां सांख्यादीनां च संमतं। मृदुपायेन तेषां मतवादानां प्रत्याख्यानं बोधिचर्यावतारे नवम परिच्छेदे द्रष्टव्यं ।

(२) संवर्तमाने लोके सत्त्वा भवन्ति आभास्वरसंवर्तनिकाः। ततो विवर्तमाने लोके पूर्वं प्रादुर्भवति ब्रह्मविमानं। अथान्यतरः सत्त्वः आयुःपुण्यान्यतरक्षयनिमित्तवशात् आभास्वरलोकात प्रच्युत-स्तस्मिन् भवति ब्रह्मविमाने उपपन्नः। तस्य 'अन्येऽपि सत्त्वा इहागच्छेयुः'—इति मनःप्रणिधि-र्भवति। ततो ऽन्यतरेषु च्युतेष्वाभास्वरलोकाद् ब्रह्मविमानोपपन्नेषु पूर्वं सर्वतः पूर्वमुपपन्नस्य सत्त्वस्यैवं भवति मम मनःप्रणिधिवशादिमे सत्त्वा इहोपपन्नाः। तेनाहमस्मि भूतभव्यानां पिता कर्ता निर्माता ईश्वरः अभिभूः अनभिभूतः वशवर्ती ब्रह्मेति। पश्चादुपपन्नानां सत्त्वानामप्येवं भवति—अयं खलु भूतभव्यानां पिता......ब्रह्मेति। अनेन ब्रह्मणा वयं निर्मिता इति च। दीर्घायुष्को भवति ब्रह्मा। अल्पायुष्का भवन्ति तत्पश्चिमाः सत्त्वाः। ते च्युता इहलोके प्रव्रज्य आतापं (=तपः) अन्वेत्य पूर्वनिवासं स्मरन्तो ब्रह्माणमच्यवनधर्माणं पश्यन्ति आत्मानं च च्यवनधर्माणं। तेषां मनसि भवति ब्रह्मा नित्यः ध्रुवः शाश्वतः अविपरिणामधर्मा शाश्वतसमास्थायी। वयमनित्याः अध्रुवाः अल्पायुष्काः च्यवनधर्माणः—इति। एवमेतेन हेतुना ते एकत्यं शाश्वतमेकत्यमशाश्वत-मात्मानं लोकं च प्रज्ञापयन्ति ।१। च्युतानां सत्त्वानां स्वपूर्वनिवासानुस्मरणात् स्वके आत्मनि लोके च भवति अशाश्वतदृष्टिः परपूर्वनिवासविस्मरणात् विस्मृते परेषामात्मनि लोके च भवति शाश्वतदृष्टिः। यथा क्रीड़ा प्रदूषिकानां देवानां ।२। यथा मनः प्रदूषिकानां देवानां ।३। केषां च तु तर्कमीमांसानु-चरितमेवं स्वयं प्रतिभानं भवति—य एष आत्मा चक्षुः श्रोत्रं घ्राणं जिह्वा कायः सोऽस्ति अनित्यः अध्रुवः अशाश्वतः विपरिणामधर्मा। य एष आत्मा मनः स नित्यः ध्रुवः शाश्वतः अविपरिणाम-धर्मा—इति ।४।

अत्रापि पूर्वकं हेतुत्रयं एकस्या एव पूर्वनिवासानुस्मृतेः प्रपंचमात्रं। मन आत्मवादमधिकृत्य। [संयुक्तनिकाये १२।७] तथागतेनोक्तं—"वरं·····पृथग्जन इमं चातुर्महाभूतकं कायमात्मतो ऽभ्युपगच्छेत् न त्वेनत् चित्तं। तत्कस्यहेतोः। दृश्यते···चातुर्महाभूतकः कायः एकमपि वर्षं तिष्ठमानः* द्वे अपि वर्षे तिष्ठमानः त्रीण्यपि चत्वार्यपि पंचापि षडपि सप्तापि वर्षाणि तिष्ठमानः···यच्च खल्वेतदुच्यते चित्तमित्यपि मन इत्यपि विज्ञानमित्यपि तच्च रात्र्याश्च दिवसस्य च अन्यदेवोत्पद्यते अन्यन्निरुध्यते—इति।

(३) समाहिते चित्ते अन्तसंज्ञिनो ऽन्तवानयं लोक इति भवति।१। अनन्तसंज्ञिनो ऽनन्तोऽयं लोकोऽपर्यन्तः—इति भवति।२। ऊर्ध्वमधो ऽन्तसंज्ञिनस्तिर्यगनन्तसंज्ञिनो ऽन्तवानयं लोको ऽनन्तश्चेति भवति।३। तर्कमीमांसानुचरितप्रतिभानवशाद् कस्यचिदेवं भवति नैवायं लोको ऽन्तवान् न पुनरनन्त इति।४।

अयं सर्वो मतवादः योगजप्रत्यक्षमुपादाय प्रवृत्तः। विवेचनपरेषु तस्य युक्तायुक्तत्वे उत्तरोत्तरधीविशेषाणां योगिनामेव प्रामाण्यं।

(४) परो लोकः, औपपादुकसत्त्वः, सुकृतदुष्कृतानां कर्मणां फलं विपाको वा अस्ति, नास्ति, अस्ति च नास्ति च, नैवास्ति न नास्ति,—तथागतः परंमरणात् भवति, न भवति, भवति च न भवति च, नैव भवति न न भवति,—इत्याद्यनुयोगे एवमित्यपि मे न, तथेत्यपि मे न, अन्यथेत्यपि मे न, नेत्यपि मे न, न नेत्यपि मे न,—इत्येवं रूपं व्याकरणं नाम अमराविक्षेपवादः। स हि सर्वथा भवत्यनेकान्तात्मकः। यथा अमरा नाम मत्स्याः स्वविक्षेपहेतोः स्वचांचल्यहेतोर्धर्तुमशक्या भवन्ति तथैवैतादृशवादिनोऽपि। एष वाद एतान् हेतूनुपादाय प्रवृत्तो भवति—

यथाभूतमप्रजानन्तो मृषावादभयात् ।१।
यथाभूतमप्रजानतो उपादानभयात् ।२।
यथाभूतमप्रजानतो ऽनुयोगभयात् ।३।
बुद्धिमांद्याच्च ।४।

(५) अकारणवादः (अधिच्चसमुप्पन्नवादः)
हेतुद्वयमुपादाय प्रवृत्तो भवति। तथाहि—

असंज्ञिसत्त्वानां संज्ञोत्पादादसंज्ञिलोकात् पतनं भवति। तत्रान्यतरसत्त्वस्येहोपपन्नस्य पूर्वस्मरणाभावेन पूर्वं नाहमभूवं सोऽहमस्मि एतर्हि—इत्यधिच्चसमुप्पन्नो भवति आत्मा लोकश्च।१। तर्कमीमांसानुचरितप्रतिभानेन पूर्वं नाहमभूवं सोहमस्मि एतर्हि—इत्यधिच्चसमुप्पन्नो भवति आत्मा लोकश्च।२।

* अनुकरणमेतत्। तिष्ठन्निति पाणिनीयं भवेत्।

अपरान्तवादे चतुश्चत्वारिंशद् हेतुद्दष्टयः

[१ संज्ञिवादे षोडश—२ असंज्ञिवादे ऽष्टौ—३ नैवसंज्ञिनासंज्ञिवादे ऽष्टौ—४ उच्छेदवादे सप्त—५ दृष्टधर्मनिर्वाणवादे पंच—इति संभूय चतुश्चत्वारिंशद् हेतुदृष्ट्यः ।]

(१) आत्मा भवति संज्ञी परं मरणात् । ताश्च संज्ञाः षोडश । तथा हि । रूपं ।१ अरूपं ।२ रूपं-अरूपं ।३ नैव रूपं ना रूपं ।४ अन्तः ।५ अनन्तः ।६ अन्तः-अनन्तः ।७ नैव अन्तः नानन्तः ।८ एकत्वं ।९ नानात्वं ।१० परित्तं ।११ अप्रमाणं ।१२ एकान्तसुखं ।१३ एकान्तदुःखं ।१४ सुख-दुःखं ।१५ अदुःखमसुखं ।१६ एताभिः संज्ञाभिः सञ्ज्ञी भवति आत्मा ।

(२) आत्मा भवत्यसंज्ञी परं मरणात् । कास्ताः संज्ञा याभिर्विरहित आत्मा असञ्ज्ञी—इत्युच्यते । अष्टौ ताः संज्ञाः । तथा हि पूर्वोक्ता रूपाद्या अष्टौ ।

(३) आत्मा भवति नैवसंज्ञीनासंज्ञी । कास्ताः संज्ञा याभिः सहितो रहितो वा भवत्यात्मा नैवसंज्ञीनासंज्ञीति । अष्टौ ताः संज्ञाः । तथा हि पूर्वोक्ता रूपाद्या अष्टौ ।

(४) सत्त्वो भवत्युच्छिन्न इति नामोच्छेद वादः । सत्त्वविकल्पो भवति सप्तविधः । त्रिविधो रूपात्मवादश्चतुर्विधो ऽरूपात्मावादः । आत्मा भवति रूपी चातुर्महाभूतको मातापितृसंभव इति कायात्मवादः ।१ ततो ऽन्यो ऽप्यस्त्यात्मा दिव्यो रूपी कामावचरः कवलीकाराहारभक्षः—इति दिव्यकायात्मवादः ।२ ततोऽन्यो ऽप्यस्त्यात्मा दिव्यो रूपी मनोमयः सर्वांगपंचांगी अहीनेन्द्रियः—इति मन इन्द्रियात्मवादः ।३ इत्येवं त्रिविधो भवति रूपात्मवादः । ततो ऽन्यो ऽप्यस्त्यात्मा अतिक्रान्तरूपसंज्ञ आकाशानन्त्यायतनोपगः ।४ ततोऽन्यो ऽप्यस्त्यात्मा विज्ञानानन्त्यायतनोपगः ।५ ततोऽन्यो ऽप्यस्त्यात्मा आकिंचन्यायतनोपगः ।७ इति चत्वारश्चतुरारूप्यायतनभेदेन भवन्त्यरूपात्मवादाः । रूपारूपकायवतामेषामात्मनां सत्वानां रूपारूपाकायभेदे नामोच्छोदो विनाशो विभवः ।

(५) दृष्टधर्मनिर्वाणवादो नाम अस्मिन्नेव काये निर्वाणसाक्षात्कारः । तत्र हीन पृथग्जनानां पंचकामगुणोपसेवनमेव दृष्टधर्मनिर्वाणं । [इदं हि प्रसिद्धतमचार्वाकमतं ।]१ अथ कामा अनित्या दुःखा विपरिणामधर्माः शोकपरिदेवदुःखदौर्मनस्योपायासयोनयः"—इति चिन्तयतां विविक्तं कामैः विविक्तमकुशलै धर्मैः सवितर्कं सविचारं विवेकजं प्रीतिसुखं प्रथमध्यानमुपसंपद्य विहारो नाम दृष्टधर्मनिर्वाणं ।२ अथ वितर्कविचाराणामौदरिकतां भावयतां परेषां वितर्कविचाराणां व्युपशमाद् अध्यात्मं संप्रसादनं चेतस एकोतीभावमवितर्कमविचारं समाधिजं प्रीतिसुखं द्वितीयध्यानमुपसंपद्य विहारो नाम दृष्टधर्मनिर्वाणं ।३ अथ प्रीते विरागादुपेक्षको विहरति स्मृतः संप्रजानन् सुखं च कायेन प्रतिसंवेदयति यदार्या आचक्षते उपेक्षकः स्मृतिमान् सुख विहारीति निष्प्रीतिकं तृतीयध्यानमुपसंपद्यविहारो नामापरेषां दृष्टिधर्मनिर्वाणं ।४ अथ सुखस्य च प्रहाणाद् दुःखस्य च प्रहाणात् पूर्वमेव च सौमनस्यदौर्मनस्ययोरस्तंगमाद् अदुःखासुखमुपेक्षास्मृतिपरिशुद्धं चतुर्थं ध्यानमुपसंपद्य विहारो नामेतरेषां दृष्टधर्मनिर्वाणं ।५

ये श्रमणब्राह्मणाः पूर्वान्तकल्पिकाश्च अपरान्तकल्पिकाश्च पूर्वान्तापरान्तमारभ्य अनेकविहितं अधिवृत्ति (? अभ्युक्ति) पदानि अभिवदन्ति द्वाषष्टिवस्तुभिस्तदपि तेषामजनतामपश्यतां वेदयितं तृष्णागतानां परित्रस्तविस्पंदितं तदपि स्पर्शप्रत्ययात् अन्यत्र स्पर्शप्रत्ययात् प्रतिसंवेदयिष्यन्तीति नैतत्स्थानं विद्यते । सर्वे ते षड्भिः स्पर्शायतनैः स्पृष्ट्वा स्पृष्ट्वा प्रतिसंवेदयन्ति । तेषां वेदनाप्रत्ययात् तृष्णा

तृष्णाप्रत्ययादुपादानं उपादानप्रत्ययाद् भवः भवप्रत्ययाज्जातिः जातिप्रत्ययाज्जरामरणं शोकपरिदेवदुःख-दौर्मनस्योपायासाः संभवन्ति। यः खलु षण्णां स्पर्शायतनानां समुदयमस्तंगममास्वादमादीनवं निःसरणं च यथाभूतं प्रजानाति स एतेभ्यः सर्वेभ्य एवोत्तरतरं प्रजानाति। यानीमानि दृष्टिस्थानानि तानि तथागतः प्रजानाति ततश्चोत्तरतरं प्रजानाति। तच्च प्रजाननं न परामृशति। अपरामृशतश्चास्य प्रत्यात्ममेव निर्वृतिं विदिता। वेदनानां समुदयमस्तंगममास्वादमादीनवं निःसरणं च यथाभूतं विदित्वा अनुपादानात् (= उपादानहीनतया) विमुक्तस्तथागतः। उच्छिन्नभवनेत्रिकः (= व्यपगतभवतृष्णः) तथागतस्य कायस्तिष्ठति। यावदस्य कायस्तिष्ठति तावत्तं पश्यन्ति देवमनुष्याः। कायस्य भेदाद् ऊर्ध्वं जीवितपर्यादानाद् न पश्यन्ति देवमनुष्याः। इति द्वाषष्टिदृष्टिदेशकं ब्रह्मजालसूत्रं [दीघनिकाय, सुत्त १] महाविस्तरमिह संक्षिप्य क्वचिच्छब्दतः क्वचिदर्थतो ऽनूदितं। त इमे संभूय द्वाषष्टिवस्तुषु प्रपंचिता दश वादाः। तथा हि—

(१) शाश्वतवादः। अयं सत्कायदृष्ट्या संग्राह्यः।
(२) एकत्यशाश्वतैकत्याशाश्वतवादः। अयं सत्कायान्तग्राहदृष्टिभ्यां संग्राह्यः।
(३) अन्तानन्तवादः। अयमपि द्वाभ्यां सत्कायान्तग्राहदृष्टिभ्यां संग्राह्यः।
(४) अमराविक्षेपवादः। अयं मिथ्यादृष्टिसंग्राह्यः।
(५) अकारणवादः (= अधिच्चसमुप्पन्नवादः)।
(६) प्रेत्यात्मसंज्ञिवादः।
(७) प्रेत्यात्मासंज्ञिवादः।
(८) प्रेत्यात्मनैवसंज्ञिनासंज्ञिवादः।
(९) उच्छेदवादः। इमे ऽकारणवादप्रभृतयः पंचवादा अन्तग्राहदृष्ट्या संग्राह्याः।
(१०) दृष्टधर्मनिर्वाणवादः (कामभोगचतुर्ध्यानविषयः)। अयं परामर्शद्वयेन संग्राह्यः।
इति दिक्।

[२]

निदर्शनानि

काष्ठमथन	१०।२	जातशृंगपुरुष	१५।१६	स्थाणु	१६।५
दीप	१२।१	द्वारपालक	१२।९		
युग	१६।११	वानर	१०।१		
विषनाग	१०।१६	सुवर्णकार	९।२४		

[३]

उल्लेखाः

अपर आह १४।१ आहुरपरे ४।१७ कश्चिदाह १०।६ ; ११।१६ केचिदाहुः ४।१७

अनुक्रमणी

SĀMMITĪYANIKĀYA ŚĀSTRA

INTRODUCTION

The Sāmmitīyas are usually associated with the Vātsiputrīyas from whom they branched themselves off around the end of the third century A. N.[1] While the most important of the common points between the two schools is the theory of individuality, we are not in a position to ascertain the other doctrinal relations between them.[2]

In the Saranath Inscriptions (300 A. D.) we have a reference to the Sāmmitīyas as having ousted the Sarvāstivādins from there who had formerly ousted the Theras.[3] The earlier home of the Sāmmitīyas is guessed to be Avanti on the basis of their name Āvantakas.[4] The Sāmmitīyas are also called Kurukullakas [5]

While Fa Hien is silent about the Sāmmitīyas both Hiuan Tsang and Yi Tsing mention them as having constituted one of the few leading Buddhist schools in North India in their time. According to Hiuan Tsang who estimates their number as 43,000, of whom about half were in Sind and the rest scattered through the Ganges Valley and Avanti, most of the Hinayānists in North India were adherents of this school and only a few followed the Sarvāstivādins. In the west, specially in Mālava and Valabhi the Sāmmitīya school was followed.[6] Yi Tsing tells us that the Sāmmitīyas became popular in Lāṭa and Sindhu with some followers in Magadha and a

---

1 Both Vasumitra's treatise and Kathāvatthu agree in regard to this date.

2 Nāgārjuna tells us in the Prajnā Pāramita Śāstra that the Vātsiputriyas followed Sāriputra-Abhidharma. But we do not know which this text is. The one that we now have under this title does not tally with the tenets which we know are of the Vātsiputtriyas and the Sāmmitīyas, viz. the assertions of the existence of pudgala and of antarābhava. See Taisho Trip. 1509. p 70a ; ibid. 1548 pp 626b to 629b, 552b 616b for pudgala and p 587b for antarābhava.

3 N. Dutt : Buddhist Sects, A Survey, in B. C. Law volume, Pt I, p 284.

4 ibid. p 287.

5 Both the titles Āvantaka and Kurukullaka are mentioned by Bhavya as referring to the Sāmmitīyas ; see Rockhill's Life of Buddha, p. 182,

6 Hinayana Sects, art. By Rhys Davids in E. R. E. vol 6 p. 686 ;

few in South and East India.[7] A well-known Tibetan tradition mentions that the Sāmmitīyas used Apabhraṁśa as the language of their texts.[8]

The Sāmmitīyas are also called Sammatīyas[9] and Sāmmitīyas. While the Tibetan equivalent of the term means 'honoured by many (or all), the Chinese equivalent means 'the School of Right Measure'. The Chinese transliteration might be rendered either as Sammitiya or as Sāmmitīya. Candrakīrti in his commentary on the Mādhyamika Kārikas uses the term Sāmmitīyas and the Dipavaṁsa has Sammitīya.[10] I have adopted the form used by Candrakīrti.

Of the texts dealing with the early Buddhist schools Vasumitra's treatise just makes a mention of the Sāmmitīyas in connection with a difference in opinion among the Dharmottariyas, Bhadrayānikas, Sāmmitīyas and Channagirikas about the interpretation of a stanza dealing with the categories of saints. There the Sāmmitīyas are said to have maintained that it bears out six categories of saints.[11] Excepting this there is no other mention of the Sāmmitīyas in Vasumitra's treatise.

Bhavya gives us a little more information about the Sāmmitīyas. But the account is not clear. According to him the Sāmmitīyas seem to have held that :

(1) what is, what shall be and what shall be arrested, all exist ;

---

7 Takakusu : *I Tsing*, p. xxiv, under the head Ārya Sammitiya Nikāya :
(The Sammitiyas had)
1 four subdivisions
2 the Tripiṭaka in 1000,000 ślokas ; the Vinaya alone in 80,000 ślokas (and were)
3 most flourishing in Lāṭa and Sindhu. A few in South India. Side by side with the others in East India. (Not in North India.) (Not in Ceylon.) A few in the islands of Southern Sea. Mostly followed in Champa (Cochin China). Not found in China proper.

8 Dr. P. C. Bagchi : On the Original Buddhism, Its Canon and Language in Sino-Indian Studies, Calcutta vol II p 108.

9 The title Sāmmatiya is mentioned by Bhavya : They whose teacher was Sammatiyas. See Rockhill's of cit. p 184.

10 The meaning of the Tibetan equivalent *man pos bkur pa* or *kun gyis bkur pa* is given in the art. Sammitiyas E. R. E. vol 11 p 163 n8. See also Madhy. Kar. pp 148, 191 and 276 ; Dipavamsa v. 46.

11 Masuda : Origin etc. Asia Major II, section VIII on Dharmottariyas etc. along with his notes.

(2) the one that decays, the goer and the going, the perceivable and the perception, all exist.[12]

On the basis of Buddhaghosa's commentary on the Kathāvatthu in which frequent references are made to the Sāmmitīyas, Mrs. Rhys Davids has collected some of the philosophical tenets of the school in the introduction to her translation of the Kathāvatthu.[13] The book mentions twenty different articles of faith which the Sāmmitīyas are said to have held along with a few other Buddhist schools. Of these the most important from the metaphysical point of view is of course the pudgalavāda, the view that 'there is a persisting personal entity'. Next in importance is the view that there is a state intermediary between death and rebirth. We may note also the ethical views that karma and its accumulation are distinct things, that material qualities are the results of karma and that they are mutually effective and the psychological view that the vital power is psychical only. But even here the accounts do not provide any very clear idea as to the distinctive metaphysical stand which they must have taken in defiance of their rival schools.

Bhāvaviveka mentions in his commentary on the Mādhyamika Kārikas, ch. XVII that the Sāmmitīyas upheld the doctrine of *avipranāśa dharma*.[14]

Candrakīrti makes a few references to the Sāmmitīyas in his commentary on the Mādhyamika Kārikas. (1) Commenting on the chapter on the examination of the compounded, he tells us that according to the Sāmmitīyas the features of the compounded are themselves featured by further features and that this does not result in an infinite regression because the features and their features mutally produce one another.[15] (2) Again in his commentary on the chapter on the examination of the prior he tells us that according to the Sāmmitīyas the receiver is existent prior to the received.[16] (3) Lastly commenting on the chapter on Svabhāva he tells us that for the sake of the ignorant who cannot rise up at once to the compre-

---

12 Rockhill, op. cit. p 194

13 Points of Controversy Intr.

14 Taisho Trip. 1566 1 pp 100 c ff.

15 Candrakīrti's Commentary on the Madhy. Kar. p 148 and the Karikas VII 4ff.

16 ibid. p 192

hension of the non-ego, Vijñānavāda has been taught by the Buddha like the Pudgalavāda of the Sāmmitīyas, only as a means to realizing the highest truth, and that, in an indirect way.[17] The last two relate to the theory of individuality of which we have some details in our text. But as to the features of the features we have no reference. Nor do we have any reference in our text to the ethical and the psychological views mentioned in the Kathāvatthu and by Bhāvaviveka.

Of the Sāmmitīyas themselves we have no text other than the one presented here which gives us some idea of their philosophical position.[18] We are told that Hiuan Tsang took fifteen texts belonging to the Sāmmitīyas with him from India.[19] But none of these have come down to us.

We have no idea of the author of our text. The name of the translator is also lost. The Chinese text is included in the anonymous translations of the Western Chin dynasty (385-431 A. D.). The text is not infrequently strewn with difficulties that arise from an imperfect translation. There are a few indications in the text to show that it is fragmentary and that sometimes the passages are misplaced. These have been noted in their proper places. The absence of any connected literature adds to the difficulty in following the text.

Our text is in the form of questions and answers between the students and the teacher to whom they express their difficulties in arriving at decisive understandings in philosophical matters owing to the variedness of views in regard to every topic. A large part of of the argument turns around understanding the import of the Buddha's words.

---

17 ibid. p 176

18 Cf. Taisho Trip. No. 1649 *San-mi-ti-pu-lun*, Bagchi—*Le Canon Bouddique en Chine* I, p. 240. We have another text of the Sāmmitīyas, and this also in Chinese translation, and it pertains to their Vinaya. The main points of their Vinaya have been gathered by an Arahan Buddhatrāta who gives a brief exposition of them in twenty-two stanzas from which the text derives its name, Vinaya Dvāviṃśati Vidyā Śāstra. It has a commentary, possibly the author's own. It was translated into Chinese by Paramārtha in 568 A. D. (See Dr. Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine*, I, pp 427-28). It deals exclusively with Vinaya and does not throw any light on their philosophical position.

19 Watters, op. cit. I p 21

The Chinese version divides the text into three sections. But these sections do not follow any analysis of the subject matter. I have divided the text into four sections for the sake of convenience. The first sets forth seven different views regarding the existence of the individual, his identity with or difference from the skandhas and his permanence or impermanence. The second section considers the question of the way of conceiving the existence of the individual and the question as to what transmigrates. It also dilates to some extent upon the question : Has the course of life a beginning or not ? The third section considers the question of the existence of a state intermediary between death and rebirth. The last section seems to set forth the different spheres of life etc. and the different strata of individuals from the common man up to the Buddha. This section is not very clear to me. I have however put forth a verbatim translation of it leaving open the question of its assimilation.

Certainly the Sāmmitīyas did not take the individual to be a simple inflexible entity, self-identical and ultimately real. The individual is a complex of sāsrava skandhas. It is an organismic whole, conditionally existent and conditionally cognized. The individual is a stream of personal life, self-conscious and purposive. Being self-conscious the individual is pressed on the one hand by tṛṣṇā and is inspired on the other by his sense of unity and freedom. "Being bound by tṛṣṇā," being actuated by craving "he turns in the wheel of birth and death." And the meaning of this tṛṣṇā is not "a perpetuation of the individual as he is" but a putting an end to all limitations, "a complete extinction of all clingings— nirupādiśeṣa nirvāṇa"—which is itself "the realization of immovable joy", "the abiding in the eternal." The eternal, the immovable is the real nature of the self and "birth and death are the essence of duḥkha" which is the same as not-self-containedness. "The not-self-contained is not the self. It is the ignorant that speak of the not-self as the self." "Really self-hood is not to be found in the unreal." Conditionedness and contingency, limitation and the sense of lack, these belong to the essence of duḥkha.

The sense of unity, the sense of self-identity that lies at the root of the feeling of personality is mixed up with the diverse the contingent and the not-self-identical. Thus each of the diverse is imputed

a self-identity and self-containedness and is held to be absolutely different from the other. Or, not finding in the changing anything corresponding to our sense of self-identity the latter is itself dismissed as an illusion. Or, holding firmly to the latter, the not self-contained is itself dismissed as an illusion. These are aberrations in philosophical endeavour which arise on account of the initial confusion, the mixing up of the real with the unreal.

That the individual is not absolutely different from nor identical with the skandhas does not make either the former or the latter any the less existent. "The individual exists but conditionally, this is the right view." That the individual is absolutely self identical, permanent and simple, would rule out all efforts for self-improvement and if the individual utterly perished' all deeds would perish! "The individual exists based on the skandhas." "The only individual that is, is the one dependent on the skandhas, there is no other individual." The birth of the individual is spoken derivedly from the birth of the skandhas." How does the person exist? In answer, the Sāmmtīyas say that there are three ways of denoting the existence of persons : (1) denoting by reference to the basis (*āśraya*), (2) denoting by reference to transition and (3) denoting by reference to extinction. These three are evidently the three aspects in the existence of the individual that can be spoken of. "From the standpoint of the first two, the Buddha said that the individual exists and from the standpoint of the last, the Buddha said that there is never more the state ot receiving the skandhas."

What transmigrates? When the present skandhas are given up is there anything still left?

"The Buddha has said that when death has approached the person, he gives up everything and marches on. The five skandhas perish but the person marches on." But the person even in the state of marching on is not disembodied. He is embodied in the five skandhas of the intermediary state. These are subtle, transparent, not visible to ordinary eyes, while the five skandhas of the states of birth and death are gross and easily visible to the eyes of flesh. In other words, what transmigrates is the individual in a subtle form, the consummation of his strivings in the previous spans of life. He gives up the gross embodiments and marches on seeking a new abode for a new embodiment. He moves on for self-expression, and moves towards the

sphere directed by his deeds. He depends on deeds, and does not totally perish. He lives on 'smell', and is 'clad' in virtue and vice. He moves on for another span of life because this is the way how he brings to manifestation the tendencies dormant in him, this is the sphere of activity and this follows from that. Nothing is lost for all is received, and everything that is dormant comes to manifestation. And the course of life is unintercepted.

In this state of marching on, seeking a new birth, the individual is conscious of himself. He is able to see his way and choose an abode congenial for self-expression. Seeing his way through the senses of the intermediary state, the individual passes on to the next sphere of birth". "The deeds accomplish the intermediary state 'riding' which the individual reaches the sphere where he takes his birth." "This intermediary state is most suited for transition, for the exchange of the potency for the next span of life, for the passing on of virtue and vice." The intermediary state accomplishes the next sphere. That is to say, the individual seeks the new abode and 'invests' it with all his potencies. The intermediary state is an apparently empty state," for there is nothing gross, all is transparent, it is like "the seed indistinguishably one with its ground." "The individual pursues the manifestation of his craving, takes his stand on desire and delights in embodiment." He is *sambhavaiṣi*, seeking to become. He is conditioned by the craving for embodiment. And the potencies dormant in him become the pattern for his ensuing embodiment. The intermediary stage is a stage of transition. If the previous span is the seed, this is the sprout and the ensuing span of life is the seed that follows this sprout The transformation that one must needs undergo in order to assume a new life is possible only in this state for this is the state where he sees the way that he has to tread, where he selects his new home. How do the intermediary skandhas arise when the present body of the individual becomes extinct? "The time when the present span is just to end is also the time for the intermediary state to arise. In this state the individual is based on the five intermediary skandhas. Now he is called the individual (constituted by) the intermediary skandhas." In accordance with the "cognizance through the past (transition)", such an individual can be called 'the one that is cognized as standing on the basis of transition'— *āśraya-saṁkrama-prajñapta*. Therefore we can say that this state does

not depend either on the *individual*, or its notions, and is not completely the same as the individual." "Thus we should understand the momentary extinction of elements. Momentary extinction is not (a total) extinction, it is a proceeding from moment to moment."

The ceaseless perishing of the constituents of personality is not an utter destruction with nothing following. The course of personality is an unintercepted stream, a dynamic organism where the constituents ceaselessly change, the old yielding place to the new, and yet the pattern persists. The periodical changes in the patterns themselves, the crises, death and rebirth, are the consequences of the very organic relation that subsists between the individual and the constituents. The individual grows. He chose his growth. He does his deeds. His deeds form his character. His character determines his path. But he always has a choice in respect of what he will do. The individual marches on ceaselessly for self expression. He is always seeking to express the tendencies that have gone into the texture of his personality. And there is always a fresh formation of tendencies and hence the urge to seek fresh environments. When changes within the present framework, which is the result of his former deeds, are exhausted he seeks to form a new home. He is always inspired by sense of unity and freedom which are basic to his personality. He is always inspired by the sense of inexhaustitility of his resources. He is not to be totally identified with any or all of the ceaselessly perishing skandhas for he is their master nor is he absolutely different from them, for they are the expressions of his very self. He is not to be imputed a static permanence nor an utter perishing at every step. In the one case all activities would be foreign to him. They would just hang on him from outside as it were. And in the other case every moment the existent self should utterly perish and an absolutely new self should arise. This would be to say that all deeds perish, that the past has no meaning and that the future is utterly discontinuous with the present. This would be to violate the organic nature of human personality, the purposiveness of human striving and the inextricable interwovenness of himself with his environment.

Has this course of life a beginning or not ? An absolute beginning is untraceable. "It cannot be known whether there is a beginning or not. If there were a real beginning it could have been known. But

it cannot be known that the beginning is absolutely real nor that it is absolutely unreal. The Buddha has declared it to be avyākṛta. If the Buddha had unconditionally denied it as unreal it would have led to negativism".

And if there were no beginning at all then even its name would not be. The nonexistent should not have a name. The nonentity is nameless and the nameless is nonentity. But, though the nonentity is nameless, still is not the nameless itself a name and is not the nonentity thus a named? But on this score even the existent that has a name would still be nameless and would therefore have to be a nonexistent. For, even as nameless would itself be a name in the absence of specific names, just so although the existent has some name, it has not other names in respect of which it is nameless and being nameless it would be a nonentity. In that case could it not be said that the nonexistent is unreal and its name is also unreal and of the really existent thing the name is also real, and that therefore of the nonexistent even the name is unreal? But this is to twist the argument. That the thing is nonexistent because its name is nonexistent does not warrant us to take the already existent name as nonexistent and thereupon to prove that the thing is nonexistent and then again, on the basis of this falsely derived conclusion, to go on to prove that the name itself is nonexistent. This would simply lead to absurdities. Nothing could be real or unreal then. The real would become unreal and the unreal would become real. There can be no name without a named.

"Morever, in the teachings of the Buddha there are things which are esoterically denied. But the existent, the subtle and the manifest, the superior and the inferior, the real and the unreal, these can be clearly seen. There is no hiddenness here. As for the existent, its name is real.

"As for the beginning of the course of life, there is no absolute beginning for it. But this should not mean that it has no beginning at all. The beginning is untraceable. The course of life is conditioned. When the conditions revolve the consequents also revolve. It cannot be that the untraceability of beginning or middle or end of a thing should mean the nonexistence of the thing itself. Take for example a spherical thing. Because it has no beginning or middle or end, it cannot be that the thing itself is not there. Again, flying to

the other extreme, to hold that such a thing, having no beginning or middle or end, is absolute, indestructible and without a second is equally wrong. This is to miss its conditionedness and contigency. The untraceability of an absolute beginning is not the same as being unconditioned and not having a beginning at all. "And just because the beginning that we conceive is not found there, therefore to hold that nothing exists is an inferior notion". If our concepts do not agree with facts it is our concepts that need a change and not the facts themselves. "And it has been already said that an unconditional denial of beginning would result in wrong views".

In his course of life, in his existence, in his cognition, in every respect the individual is conditioned. Individuality is not unconditioned and absolute. The basic condition of individuality is negativity, tṛṣṇā, the sense of lack. The meaning of craving is the realization of 'immovable joy' which is to be accomplished by "a complete extinction of all clinging" a total removal of the basic confusion about one's real nature. It is a realization that cannot be accomplished by "a perpetuation of the individual as he is," which tantamounts to a perpetuation of those very things for the total removal of which all our effort has been directed, viz. avidyā and tṛṣṇā.

SĀMMITĪYA NIKĀYA ŚĀSTRA[1]

I

Adoration to the all-knowing !

(I start my enquiry) with these words.[2] Thus this man, when death has approached him, assumes avyākṛta citta. And by what deeds does he proceed towards birth ? By the deeds that determine the citta. By the deeds that bias (the citta) he moves towards bad states of existence. And by the deeds that are pure (lit. white) and with the citta determined as not biassed he moves towards good states of existence. The nature (of the deeds) determines the mind and therefore he follows (them). By means of the avyākṛta citta is born the avyākṛtakarma. In order to bring his deeds to manifestation he proceeds to take another birth. Thus the process is without a break. Whether one dies asleep or melancholous dies or unconscious, one proceeds towards the path of work in order to manifest (his deeds). The first two sentences bring forth the mutual agreement (between the deeds and the results) and the third brings forth (the principle that no (deed) is lost.

As to the deeds, one does one's own deeds. But what does self-done mean ? *A*. It means that one receives (the fruits of one's own deeds). What does one's own deed mean ? It means (to make) a distinction (between the deeds of oneself and those of another). But why ? Because (the results of one's deed) do not go to another. This is birth. But why ? For it is the means. This is the sphere of activity. But why ? Because this follows from that. This does not perish. But why ? For this is received, this becomes manifest, and the deeds done in this birth are not lost. From their results (one) receives one's birth in the four spheres of existence.[3] This person dying in the kāmadhātu, (in order to receive) the upapattibhava of kāmadhātu (first) moves to the sphere of antarābhava and receives the antarābhava whether thus, in kāmadhātu or in rūpadhātu, whether in the first or in the third state. We, can speak of the change of birth. Thus, one receives the atarābhava of the kāmadhātu from the antarābhava of the kāmadhātu, and one (can

also) receive the antarābhava of the rupadhātu from the antarābhava of the kāmadhātu. This is how one who dies in the kāmadhātu receives a birth in the antarābhava. This is the case in the third sphere. Similarly from the antarābhava of the rūpadhātu one receives the antarābhava of the rūpadhātu and so on.

This is the case with us' (the ordinary people), in respect of receiving the antarābhava. How about the World-Honoured and the Śrāvakas ? (They) receive antarābhava from antarābhava and it is not the case with the ordinary people. How is it so ? The Srotaāpanna from the seven births and seven deaths here receives the heavenly antarābhava. Staying here he realizes the fruit of Sakṛdāgāmin. From the heavenly antarābhava he receives the human antarābhava. Staying here he realizes the fruit of kāmadhātunirveda. (Thus) he proceeds from the human antarābhava to the antarābhava in rūpadhātu and staying in that antarābhava he becomes turned towards the parinirvāṇabhūmi. From there he enters a different antarābhava and there he receives the parinirvāṇa. Thus the Srāvaka crosses four antarābhavas. There are all those schools who say that the kulaṁkula sakṛdāgāmin and the sakṛdāgāmin reach ekavicika from the antarābhava of human existence. This is how the human antarābhava is crossed over. Thus one receives the divine existence in the kāmadhātu from the divine existence in the kāmadhātu. Thus it can be understood.[4]

There are those who leave the five skandhas of the upapattibhava and reach the five skandhas of the antarābhava. And so do all.

Starting with these words I should now ask : How does the self exist ? How does it leave this existence and take up another ?[5]

But what is the doubt here ?

We see that the opinions of the former teachers contradict one another. And hence the doubt in the matter.

1 (a) There are all those schools that say that in truth there is no self.[6] The only self that is is the skandhas and the āyatanas. But why ? Because (when one is born) only the duḥkha arises that is all. Therefore the World-Honoured told Kātyāyana, "The birth of duḥkha is the only birth and the extinction of duḥkha is the only extinction".[7] They just see the statement 'the duḥkha arises that is all'. So we know that they think that there is no self.

(b) And for what further reason do they deny the reality of self ?

(Because the Buddha) spoke of it as non-existent. When the World-Honoured was speaking to Brahmacāri Senika (the latter said to the Buddha), "According to the law as seen by the Master it can be said that really there is no self." The World-Honoured said, "He who sees thus is the (real) teacher. He is the Tathāgata, the Arhat, the Samyak-sambuddha." The schools, which I am speaking of, think, that there is no self because the Buddha spoke of it as nonexistent.

[(c) And for what further reason do they deny the reality of self ?

Because people (ignorantly) think that their body is their self. The World-Honoured said, "The common people, who have not heard and who have not known (the truth), think that rūpa is the self, self is the rūpa, rūpa is in the self and self is in the rūpa." In these very four ways they think of the other four skandhas also. But really if there were a self, one should not by oneself leave his own body and think that the five skandhas are his real self, like one that leaves his own body and takes the body of Devadatta as his own, that his body is Devadatta, that in his body is Devadatta, that in Devadatta is his body, as if leaving his own eyes he could see things through Devadatta's eyes. (Such a one) thinks that seeing the teeth of the elephant is all his knowledge and insight.

But (really) his view is wrong. Therefore, these schools say there is no self.]

(d) And for what further reason do they deny the reality of the self ?

Because, 'I' and 'mine' are not found. The World-Honoured told the Bhikṣus : "If there is 'I' there can be 'mine' and if there is 'mine' there can be 'I'. But the 'I' and the 'mine' cannot be obtained in reality. Therefore there is no self." These schools think that because 'I' and 'mine' are not found, therefore there is no self .

(e) And for what further reasons do they deny the reality of self ?

Because the unreal is spoken of as existent. So says (Purṇa) to the Venerable Bhikṣus, "The Dharma that the Buddha has taught is verily too deep to fathom. Among the unreal is (included) the self. The Buddha has Himself said, I have also such a (venerable ?) self !" They only know these words but do not fathom their profound meaning. Thus, because the Buddha has

spoken of the unreal as existent we know that these schools see (in the Master's words) the meaning of unreality of the self and so (they say) there is no self.

(2) (a) Again there are all those schools who hold that we can neither say that the self exists nor that the self does not exist.[8] But why? Because the nature of self is unspeakable. An existent self can be described, e. g., the constructions (saṁskāras) and their features, the incomposite (asaṁskṛta) and their features. Similarly (if the self were an existent) it could be spoken of. These schools think that the (nature of) the self is unspeakable and so we can neither say that it exists nor that it does not.

(b) And for what further reason is the self unspeakable either as existent or as nonexistent?

Bacause the question of defining the self as existent or nonexistent was immediately dismissed by the Buddha. But why? Questions and their answers are of four types:

(1) a question which is directly answered as soon as it is asked;

(2) a question which is first investigated and then answered:

(3) a question which is answered by a counter question; and

(4) a question which is immediately dismissed and is not answered.

The present question about the self is one that is immediately dismissed and is not answered. Therefore it cannot be said whether the self is existent or nonexistent.

(c) And for what further reason is the self unspeakable either as existent or as nonexistent?

Because the relation (between the self and its constituents is not) definite.[9] If the self were existent it should have been possible to say whether it is identical with the skandhas or it is different from them, whether it is the same as the composite or different from it. These two descriptions are just un-settled. They hold that the self cannot be called either existent or nonexistent.

(d) And for what further reason is the self unspeakable either as existent or as nonexistent?

Because it (cannot be) included either among the eternals or among the noneternals, therefore if the self were existent it should have been possible to say whether it is eternal or it is noneternal. (One of) these two statements should have been settled in reference

to self. But now it is unsettled. Therefore it can't be said whether the self is existent or nonexistent.

(e) And for what further reason is the self unspeakable either as existent or as nonexistent ?

Because (the world) rests on (two notions,) existence and nonexistence. The Buddha told Kātyāyana, "The World depends on two notions ; it depends on existence and it depends on nonexistence. Hence their clinging to existence and nonexistence".[10] Therefore it cannot be said whether the self is existent or nonexistent.

3. (a) Again, it is held by some schools that the self is actually existent.[11] But why ? Because there is the mention of binding (with reference to self).

The Buddha said : "These skandhas, rūpa, vedanā, saṁjñā, saṁskāra and vijñāna bind (the self) and it crosses from this world to that." These schools see the bondage, speak of binding and therefore say that the self is actually existent.

(b) And for what further reason, is the self an existent ?

On account of samyagdṛṣṭi. The Buddha said that there are men who see the *aupapātika*, (seeing which is) a samyagdṛṣṭi (and so as seeing aupapātika is) samyagdṛṣṭi therefore these schools hold that the self is (actually) existent.

(c) And for what further reason is the self actually existent ?

Because, the Buddha has taught of the four applications of attentiveness. The Buddha said, "Contemplate on Kāya, Upādāna, citta, and dharma." And if there is no self then there can be no contemplating on these elements. And these schools think that because the Buddha has mentioned the four contemplations therefore the self (that contemplates) should be actually existent.

(d) And for what further reason is the self actually existent ?

Because the Buddha has spoken (of it) to the śrāvakas. The Buddha has said, "Some worship fire, burn their own bodies and exhort others (also) to burn their own bodies." Therefore the Buddha has said that persons exist. If there were no persons, there would be none that would burn themselves nor others who could be (exhorted to get) burnt. These schools see that the Buddha has said that persons exist and so they think that the self is actually existent.

(e) And for what further reason is the self actually existent ?

Because when one man renounces the world many derive peace and joy. The Buddha told the Bhikṣus, "For every man of virtue taking birth in this world, many enjoy (the benefit of) peace and joy"[12] If there were no persons, who would bring forth virtues ? So these schools see the teaching that there is a person taking birth and hold therefore that the self is actually existent.

4 (a) Then there are all those who say that the five skandhas are the same as the person, the self.[13] But why ? Because, the senses are said (to be the same as self.) The Buddha said to the Bhikṣus : "The six senses and the six sensations are the self." These schools think that because the Buddha has said that the six senses and six sensations are the self therefore they are themselves the self.

(b) And for what further reason are (these skandhas) themselves the self and there is no other self ?

Because in the foreign land there is the *Uttama-strī-sūtra*[13a] etc., (where) the Buddha says, "What I say is that this best of the women, whether bright or dark or blue or fine and smooth, whether square or tall or stout, whether she is with a thin waist or she is fat that (form) itself is her self and there is no other self." Again, the Buddha told the Bhikṣus, "Some think that a Bhikṣu can be detested if he is short, if he has an ulcer and if he jumps about frivolously." Again the Buddha has said, "I see with my divine eyes that beings can be loved as much as hated." Again the Buddha has said, "These are men in the hell ; just as faggots are heaped up and burnt, so are these burnt in the hell." These convey the same idea (that the skandhas are themselves the self),

These persons that are spoken of as the best of women, the detestable Bhikṣus, the beings seen by the Buddha as those that can be made the objects of love as well as of hatred and those that are burnt in the hell like faggots, all these persons are just the same as the five skandhas and (really) there is no other self. These schools see that the Buddha has taught that the five skandhas are the self (and so they think that the skandhas) are themselves the self.

5 (a) Again there are all those who say that the five skandhas are diffrent from the self[14] But why ? On account of the example of the man carrying heavy burden. The Buddha said, "The load is

the five skandhas and their carrier is the person". Therefore the person and the skandhas are separate and so the person and the skandhas are different.

(b) And for what further reason is the self different from the skandhas?

The Buddha has said that man seizes tṛṣṇā as his second (self)[14a] and so revolves in the long and farstretching cycle (of birth and death) Therefore the person is different from the tṛṣṇā and so the person and the skandhas are separate (from each other).

(c) And for what further reason are the self and the skandhas separate?

Because (the person) receives the fruits of his deeds. The Buddha has said:

"If in this life (one has) happiness and joy and in the other (also if he is) joyous and happy, he enjoys in both the lives because he has done meritorious deeds and one can see for himself the purity of his deeds.

"When the fruits of the deeds of this life are over, he should again take on another future (birth). The skandhas perish (but he) proceeds following (his) deeds and again receives another body of different skandhas."

These schools think that because (the self) receives the fruits of its deeds, therefore the self is different from the skandhas.

(d) And for what further reason is the self different from the skandhas?

Because the Buddha has spoken of the 'I'. The Buddha has said, "In my previous birth I was the king of all the Āryas of the world. (I was then) called Sunetra. I was also called Mahādeva". Therefore (the self) that now receives the fresh skandhas is not different from the former self. And therefore the self is different from the skandhas.

(e) And for what further reason is the self different from the skandhas?

Because (the Buddha) has mentioned it among the indefinables. The Buddha spoke of the skandhas as impermanent, but He did not say that the self is impermament. Sometimes (He) said that the skandhas are impermanent and some-times (He) said that the skandhas are permanent. The permanent is different and the

impermanent is also different (from the person).[15] Therefore the self is different from the skandhas.

6. (a) Again there are those who say that the self is eternal.[16] But why ? Because (the self has) no beginning. The self should not (be taken to) revolve in birth and death. The Buddha said, "(The wheel of) birth and death in which all beings turn is beginningless. The origin of birth and death is unknowable". Therefore the self is beginningless and if it is beginningless it should also be endless and therefore the self is eternal.

(b) And for what further reason is the self eternal ?

From its memory of the previous lives. The Buddha said, "(One can) remember one's previous life as well as lives without number that one has passed during the innumberable kalpas." The skandhas perish, but in spite of the rounds in the stream of birth and death the self does not perish.[17] These schools think that because the self can remember (not only) one's previous life (but) innumerable lives in the course of numberless kalpas, it is eternal.

(c) And for what further reason is the self eternal ?

Because (the Buddha) has spoken of the (eternal) sphere (where the self abides). The Buddha said, "Crossing over to that shore and abiding in that land (one) is called Brāhmaṇa". Thus the Buddha has again said, "So soon as (one) has crossed that shore, he does not return any more". He has again said, "One who has crossed over to that shore abides there and has no fall from there ; (for) once he has reached that shore he is free for ever from the vexations of passion". If the person is seen to cross over to that shore abide there, have no fall from there and be for ever free from the vexations of passion, then the person must be eternal. These schools think that because the Buddha has spoken of the (eternal) sphere therefore the self is eternal.

(d) And for what further reason is the self eternal ?

Because (the self is said) to reach the immovable joy. The Buddha has said, in the gāthā :

"Such is the real freedom, the crossing of the turbid current of passions, that (even) the learned fail to fathom it, and reaching there one realizes the perfect, immovable joy".

These schools think, that because the Buddha has said (that the self) realizes the perfect, immovable joy therefore the self should be

eternal. Because this self that reaches the immovable joy has no skandhas[18] therefore this self (abides in) the sphere beyond knowledge. Therefore the self is eternal.

7 (a) Again, there are those who say that the self is impermanent.[19] But why ?

Because (the self) has a beginning. The Buddha told the Bhikṣus, "One takes birth bringing peace and joy to many." To have birth means to have a beginning. To have a beginning means to have an end. Therefore the self is impermanent.

(b) And for what reason is the self impermanent ?

Because (the Buddha) has mentioned new state (as happening to oneself). The Buddha said, "The newly born god has a fine complexion, a respectable, majestic (appearance)". Now, as to the newly (born), only the noneternal can be called new. Therefore the person is impermanent.

(c) And for what further reason is the self impermanent ?

Because (the Buddha has spoken) of the state of fall. He said, "This king Prasenajit, though he is the king of men (in this birth), in another birth he will fall (into a lower stratum of life)". If the self should have a fall it should necessarily be noneternal. Therefore the self is impermanent.

(d) And for what further reason is the self impermanent ?

On account of fall and rise. Nirvāṇa is eternal and it has neither fall nor rise. They rely on the Buddha's words : "I see that beings fall and arise again". Depending on the Buddha's teaching that beings are subject to fall and rise, (they hold that) the self is impermanent.

(e) And for what further reson is the self impermanent ?

Because (all are subject to) the states of birth, old age disease and death. The Buddha said, "I (have) the precious wisdom that brings good to innumerable people of all the four kinds.[20] On account of birth and death (they) come to my abode and achieve freedom from birth and death." Now, birth, old age, disease and death are states of impermanence. And so the self (which has these) should be impermanent.

Thus, taking[20a] such sūtras as these as fundamental, some say that there is no real self, some say that the self is unspeakable as existent while some others say that the self is (actually) existent. And so

people like us come to have doubts ; although there are these (different views) should it be taken that the self is really existent or that it is only falsely set up. Some say that the five skandhas are (themselves) the self and some say that they are different from the self. Some say that the self is eternal and some others say that it is not. And hence men like us have doubts (in the matter).[21]

Q. (Now) how does a person give up this life and take up another again ?[22]

According to the idea of the Sūtras, (one who has) the capacity to teach (others) can know that it is the person who is the construct of the five precious skandhas that is taken as the real person. Because the self that is a construct of the five precious skandhas is taken as the real self therefore we cannot say whether the person is eternal or evanescent.[23]

Difficulty expressed : *In the previous chapter*[24] it was said that while all the schools take the denial of self as fundamental (as to the details) each holds its own view. How to explain this ? Let us have this explained.

(1) (a) It was said above,[25] "There is the rise only of the duḥkha-skandha, that is all".[26] Such is the denial of self.

Now we say, duḥkha[27] stands for the birth and death of duḥkha, which are the very essence of duḥkha. The Buddha wanted to elucidate the nature of duḥkha. So He told Kātyāyana, "The birth of duḥkha is the (only) birth and the extinction of duḥkha is the (only) extinction. We cannot speak of birth and death as the characters of self.[28] It is thus that the Buddha has said this.

(b) It was urged above that there is no self because the Buddha spoke of it as non-existent.

Now we say, characters like self-(hood) etc. (in regard to the skandha) are accepted only in belief. As the Buddha told the heretic schools, though there is the self, it is only a derived name. It was not spoken in reality. It is (a name) based on the impure constituents of personality. The Buddha saw that the things that come and go are called the self while really they are not the self. This is similar to the Buddha's saying that (the name self) has for its basis the saṁskāras, (that the self) derives its name from the saṁskāras. So the Buddha has spoken (of the self). Such is (our) explanation of self.

(c) It was urged above that (one) sees his body as his self and that therefore in reality there is no self.

Now we say in answer : being shrouded in ignorance people speak of the five skandhas which are not the self as their own self. Even as the newly born babe with no knowledge, sees others' mothers and calls them its own, just so the five skandhas are spoken of by the ignorant as his own, self. This is what the Buddha taught.

(d) It was urged before that there is no self because neither 'I' nor 'mine' can be found in reality.

Now we say :

The Buddha's teaching (here) refers to the (objects or) 'I' and 'mine' that are not self contained. No real essence can be found in them.

That which is made known by others is not the self-known and that which is self-known is not made known by others. Therefore what the Buddha really dismisses is the other-illuminedness of the self-(luminous). He did not deny the self.[29]

(e) It was urged above that the unreal was referred to as existent, and that therefore there is no self.

Now we say, in reply to this unreal being referred as existent, just because the unreal is said to exist it cannot be believed that the unreal and the non-existent are equally non-existent[30] and are still called existent. Therefore (of the self) non-existence is denied and existence is affirmed. The self itself is not denied.

(2) (a) Again, it was urged above by all (these) schools that the characters of self are unspeakable. So it cannot be said whether the self exists or not.

Now we say, the characters of self like permanence impermanence etc. are unspeakable but that the self exists etc. can be said.[31] The Buddha has said, "There are some who burn their own bodies and all (that is theirs)." He has again said, "The common people who have never heard nor known the truth take evil deeds as their characters but the wise take good actions as their characters." Therefore what these schools hold is not dependable.

(b) It has been urged above that because the question was right-away dismissed by the Buddha and the self was not defined therefore the self is unspeakable.

Now we say, the question was not proper and therefore it was dismissed. If the question were proper it would not have been

dismissed by the Buddha. For instance, the Buddha himself expressed that the common people who are ignorant are not skilful and that the wise are skilful. Therefore what these schools hold is not dependable.

(c) It was urged above that the existence or non-existence of self cannot be spoken of for (want of) settledness.

Now we say, if the nature of self could be verified either to be identical with or different from the skandhas then it could be exactly said whether it is identical with or different from them.[82] Therefore the words of these schools should be dismissed, they are not dependable.

(d) It was urged above that the existence or non-existence of self cannot be mentioned for (it cannot be said) whether it is eternal or noneternal.

Now we say, if the self is taken as describable in terms of existence or non-existence,[83] that would result in the wrong views of eternality and negativism. And the Buddha would not permit us to rely on these two wrong views. But if we say that the self is absolutely nonexistent then we would violate its unspeakability. So this is not right. But why ? (Totally) to deny the existence of self would be to commit a heresy. But if we say the self is (conditionally) existent, that would be *the right view*.[84] Therefore it can be said that the self 'is'. It is said in the Sūtra, "To say that the self 'is not' would be a mithyādṛṣṭi while to say that the self 'is' would be an ātmadṛṣṭi." But an (unconditional) declaration of its existence might lead to (the further views of) its permanence or impermanence. And in this case there might result (the heresy that it is) both eternal and non-eternal. And if the self exists being simultaneously (eternal and non-eternal) then it would be (simultaneously) uncompounded and eternal and (compounded and) non-eternal. But the person does not have, in the way contended here, both (the characters) simultaneously. Permanence and impermanence do not happen together (to the same thing). And this one should be able to know.

(e) It was urged above that it can't be said whether the self exists or not for (it) takes its stand between existence and non-existence.

And now we say, if there were no self at all then the Buddha should not have said that it takes a stand. Because the Buddha has said that (the self) takes a stand, therefore it can be said that the self exists.

3. (a) It was urged above by all those schools that the self must be (actually) existent because there is the mention of (its) bondage.

Now we say, though there is no person that can be bound, still, there is only the binding. It is like the prison that the king keeps. Even when there is no person (that can be bound) still there is the binding and there are the ropes. When there are the ropes there is the binding and no ropes means no binding. Such is the case even here ; there is no *person* and yet there is the *talk of bondage.*[85]

(b) It was urged above that the self (really) exists because of (the reality of) samyagdṛṣṭi.

Now we say, the Buddha has said that the self exists as based on the sāsrava skandhas. The person sees that the person exists and therefore it is called the right view.

(c) It was urged above that the self is an actual existent because the Buddha has spoken of the four applications of attentiveness.

Now we say : The Buddha told Kātyāyana, "There is the *citta*[86] that is all." Here He wanted to elucidate the (nature of) kāya, vedanā, citta and dharma. He said that there is the citta, that is all, that itself becomes all other elements and there is nothing else.

(d) It was urged above that the self is actually existent because the Buddha has spoken (of it to) the śrāvakas.

Now we say, where (the Buddha) has spoken (of it to) the Srāvakas he has done so (only) as based on the elements, that is all. There is no other self.

(e) It was urged above that the self is actually existent because (the Buddha) has spoken (of it as) an existent.

Now we say, the Buddha said that the person exists as conditionally cognized. Therefore that which is (here referred to) is only the (objective) counterpart[87] of this (cognition) and not any real self. But if the self were absolutely non-existent, then there could not be the killing of beings nor the killer would have anything killed. There would be nothing like theft and robbery, heresy and lewdness, telling lies and drinking wine.

This is about the nonexistence of self. (Again,) if the self were totally unreal, then even the commission of the five deadly sins would not be an indulgence[88] ; the senses would not rise ; the good or the bad would yield neither freedom nor bondage ; even the bondage would have no one bound. There would be neither the doer nor the

deed, nor any result thereof. There being no deed, the results also would not be. There being no deed and no results, there would not be either birth or death. But (actually all) beings turn in the wheel of birth and death on account of their deeds and their results. If there are no birth and death, there would not be even the cause of birth and death. And with no cause of birth and death there would not be even the extinction of the cause. And without the cause and its extinction, there would not be any march in the path. Thus there would not also be the four Aryan truths. And a denial of the four Aryan truths would mean the denial of the Buddha, the teacher of these four truths. And no Buddha means no Sangha. Thus an absolute denial of self would result in the denial of the three jewels and the four Aryan truths.[39] And all this is just improper. Therefore (an absolute) denial of self would result in all the errors mentioned above. And more errors would follow. On the contrary, if there is the person, if there is the self, the errors mentioned above would not be. The real (meaning) of what the Buddha has taught in the Sūtras should be (clearly) comprehended. Therefore the self truly is.[40]

4. (a) There are all those schools that say that the five skandhas are (themselves) the person, the self, because the senses[41] (and the sensations constitute the self).

Now we say,[42] either the self is the skandhas or the skandhas are the self. If the skandhas are the self, the skandhas can be spoken of while the self is unspeakable. If the self is the skandhas, the self should be speakable and the skandhas, unspeakable. Suppose both of them are speakable, (then) the self ceases to be the same as the skandhas. This is how (the view) that the skandhas are the self is false. Again, if the self were itself the skandhas, at the time when (they) arise or become extinct, the self should also rise (into existence) or become extinct, when the body is cut apart it should form one part and the self should also constitute another part. Thus one part would become many and the one and the many (should) again combine into one, And when the body continued, the self[43] also would continue in its wake and when the self continued the body also would continue in its wake. Therefore the words that the skandhas are themselves the self can be dismissed.

5. (a) Again, there are all those schools that have said that the

self is different from the skandhas on account of the example of the person carrying the many burdens. (If you) suppose that the vital principle and the self are different, this Sūtra does not bear out that. It (just) says that as there is the self that depends on the burden, therefore there is the burden.

(b) Again it is urged that the person is different from the skandhas because he seizes tṛṣṇā as his second.

Now we say, if one sees rightly, one will have no doubt that the person turns in the cycle of birth and death bound by the bond of the craving for existence. (This is what) the Buddha wanted to show. The Buddha said that man seizes tṛṣṇā as his second[44], and dwells for long in birth and death and when craving becomes extinct, there is never more this turning in the round of birth and death. Therefore the self is not different from the skandhas.

(c) Again it is urged that the person and the skandhas are separate because (the person) receives the fruits of his deeds.

Now we say, basing on the birth and death of the sāsrava skandhas this life and the future life receive their respective results. Therefore the skandhas and the person are not separate.

(d) Again it is urged that the self and the skandhas are separate because the 'I' is spoken of (by the Buddha).

Now we say, (the 'I') is mentioned (only) as based on the crossing (of different existences).[45] The Buddha said, "Formerly, in the innumerable kalpas that I passed, I had already become the king, the head of all beings". Therefore the skandhas and the self are not different.

(e) Again it is urged that the skandhas and the self are different because the self is mentioned among the undefined.

Now we say, it cannot be said whether the skandhas and the self are different or not different. Therefore the characters of elements cannot be described under the head of either permanence or impermanence. Even the self cannot be (thus) described.

(You) suppose that the self is different from the skandhas. But the Buddha says, 'that the self is separate and the body is separate is not what is taught by the Buddha, nor is it borne but by the Sūtras'. If the self is different from the skandhas either it should be inside them, or it can pervade the whole space. If it is inside the skandhas, then, when the body is cut or broken open, it

should be seen. Even as the mosquito is seen inside the *udumbara* when it is cut, the self should have been seen in the same way inside the skandhas if it were there. If the self is different from the skandhas, when cold or heat touched the body, the self should not experience it. When the visual sense is stirred up, the objects should be seen in double. And, similarly, when all the senses become extinct, sound, smell, taste, touch etc. should still be sensed.

Again, if the self is different from the body, (the self should) be able to go from this body to another and again come back to this body, just as one would move from this house to another and would come back to this house again. This is how it should be if the self were different (from the skandhas).

Again, if the self is different from the skandhas, the self should not take birth in different spheres (at different times). And if it should take birth in different spheres, it should do so in all the places at a single moment. Therefore it should not always reside within the body, and then liberation would become hard to attain. If the self simply moved from sphere to sphere it should not be doing any deed. No deeds and no results means no effort, neither bondage nor liberation, nor even the cultivation of meditation.[46] (Without any of these the self) should simply become free. All this is not proper. Therefore, the words that the self is different from the body can be dismissed.

[The first fasc. in the Chinese version ends here].

6. (a) There are all those schools who say that the self is eternal because it has no beginning.

Now we say, if beginninglessness means eternality, then even the cycle of birth and death, which is beginningless, should be eternal. This statement is not proper. (Moreover) it cannot be said that the self is (absolutely) beginningless.

(b) It has been urged that the person is eternal because (he can) remember the previous lives.

Now we say, if the person is definitely different from the skandhas, and if when they perished, he would not become extinct, then the act of remembering his previous lives could pertain only to this particular person and not to any other. But (in this case) the cycle of birth and death would never come to a stop.[47] So this statement is not proper.

(c) Again, it has been urged that the self is eternal because (the Buddhas has) spoken of the (eternal) sphere (where it abides for ever).

Now we say, as the duḥkha is destroyed and the stream (of āsravas) is put an end to, one reaches the Nirvāṇa with residues. Thus his body still continues to be and at that time one is said to cross over to that shore and abide there. (When) the Brāhmaṇa reaches the residueless nirvāṇa, at once he completely realizes the residueless nirvāṇa. This is what the Buddha said. Therefore it is not said here that the person is eternal.[48]

(d) Again, it has been urged above that the self is eternal because the self reaches the immovable joy.

Now we say, only at the time of realizing the residueless nirvāṇa does one realize the immovable joy. But if the person (as such) is eternal and is devoid of birth and death like nirvāṇa, being himself devoid of birth and death, even his body would not change. And his knowledge in the various spheres of existence would not also change. Feast or starvation, joy or sorrow would make no difference to him. And being eternal, he would not forget the things of the past. Being eternal, again, he admits of no change. He would have neither bondage nor liberation. Therefore the statement that the self is eternal should be definitely banished.

7. (a) There are, again, those who hold that the self is impermanent because it has a beginning.

Now we say, as the sāsrava skandhas arise their birth is spoken of (as the birth of) the person. Therefore it cannot be said that the self is different from the skandhas. And so it cannot be said that the person is born. This is said only derivedly from (the birth of the skandhas). This has been already explained before.

(b) Next, because the Buddha has spoken of new states (of the person the self is impermanent).

Now, if the self is (absolutely) impermanent, (when) beings revolve (in birth and death), the deeds, good and bad, done by them, would perish. And then even without one's doing good or bad deeds, they would come of their own accord, for there would be no preceding cause (to determine their birth). And all men would meet the same kind (of result) without doing any deed. Freedom should be accomplished of its own accord without any efforts. Merits should

come to men of their own accord and not as results of (previous) deeds. There would be no deed pertaining to the previous life and there would not be anything like the object of memory. Therefore the statement that the self is impermanent should be dismissed. Only derivedly (from the impermanence of the skandhas the self is) spoken of (as impermanent). This has been already explained before. Next to the arguments that the self has fall of states, that one is subject to fall and rise, that persons are subject to the states of birth, old age, disease and death and that therefore the person is impermanent ; even these arguments have to be answered in the the same way.[49]

II

Q. How is the person said to exist ?[50]

A. The Buddha has said that there are three kinds of persons.

Q. What are these three kinds ?

A. They are āśraya-prajñapta-pudgala, saṅkrama-prajñapta-pudgala and nirodha-prajñapta-pudgala.[51]

Q. What is āśraya prajñapti ?

A. The Buddha told Pāpaka, "On whatever aggregation the thing depends for its being spoken, from that (the thing derives) its name."[52] This is called āśrayaprajñapti. Take for example, fire. (It derives its name from the fuel on which it depends.) The Buddha told Śāriputra, "Some one is called Nāga (on the basis of) his bright pure and lovable (form). (Similarly) that which is accomplished by the four fundamental elements is called a self. And so is every thing." Take again, for example, milk. Such is the account (of āśrayaprajñapti) taught on the basis of Sūtra etc. This is called āśrayaprajñapti (i. e. to denote by reference to the objective basis).

For example, (between) rūpa and the receiver of rūpa, the receiver of rūpa cannot be said to be different from rūpa nor can rūpa be said to be different from the receiver of rūpa. On the basis of rūpa is derived the name, the person that depends on rpūa.' If one says that this is rupa and this itself is the self, this way of his establishing the rūpa would be called *ātmadṛṣṭi*.[53] But if one says that rūpa is the

self then one errs (in affirming that) the five skandhas are (themselves) the self. Then the errors mentioned above would be his.

Again, if one says that one who receives rūpa is different from rūpa that would again be the wrong view that the self is different. If one says that the self is different (from the skandhas) even then he errs (in affirming that) the self is different from the skandhas. That would be his error.

The receiver of rūpa only mutually follows (the rūpa), that is all. (He) is not mentioned as a reality. But if one's statement that rūpa and the receiver of rūpa follow each other leads one to heresy and if, (by) this heresy, one says that there is no self at all, then the errors mentioned above would be his. Therefore these are *the three errors*.[54] And therefore absolute difference (is) a heresy. Therefore not to take the lead of absolute difference is not to follow heresy.

Depending on rūpa there is the receiver of rūpa, this can be mentioned. And so, at the time when rūpa comes into existence, the receiver of rūpa also comes into existence ; and at the time when rūpa becomes extinct the receiver of rūpa also becomes extinct. It cannot be said that it is not so. This is the case with the five skandhas, the twelve āyatanas, the five states which would become seven along with the state of demons and the state of antarābhava. This is the case with bhava, kalala, arbuda, ghana, peśi praśākhā, the newly born babe, the boy, the youth, the middle aged and the old. (This is the case with) the minds determined as good and bad, righteous and transgressing righteousness. This is the case with all these above mentioned elements whether concordant or discordant. (And the notion of self) has all these *as* (its) *objective basis*.[55] This is what is called āśrayaprajñapti.

Q. And how about saṅkrama-prajñapta-pudgala ?

A. Just when certain beings are crossing over to another existence precisely then does the Buddha call them 'beings in transition'.[56]

Q. How are beings denoted through transition ?

A. They are denoted through either past or present or future transition.

Q. And what is this denoting through past (transition) ?

A. In the *Yama Sūtra* the Buddha, tells Yama,[57] "This man did not know before either his father or mother or brothers. At that stage he did not know either virtue or vice. (I) wished to teach him

all this." Again, the Buddha has said, "In my past life I had already been the highest of kings." This is to denote by refering to the past (transition).

Q. And how about denoting through the future (transition) ?

A. The Buddha said, "When the Lord of sages is in the antarābhava, he first enters the mother's womb like entering the court hall." Again, the Buddha said to Maitreya, "Ajita, later, when you will become the Buddha, you will be called Maitreya." This is to denote by reference to the future transition.

Q. And how about the denoting by reference to the present (transition) ?

A. The Buddha told the man of Aṅga, "There are the jingling ear-rings and a variety of ornaments on the arms." Again, the Buddha said, "One who is the master of great wealth commands a lot of riches, so much, at his wish." This is to denote through reference to the present (transition).

The Buddha has thus spoken of the three (kinds of individuals) on the basis of their (modes of) being cognized in their movements in the three times. Thus it should be understood. By this transition is the person made known. And this is called saṅkramaprajñapti.

Q. How about nirodha-prajñapti ?

A. Excluding the āśraya-prajñapta and the saṅkrama-prajñapta, (the rest) is spoken by the Buddha as nirodha-prajñapta. The saying 'at the time of the extinction of the past body' is denoting by reference to extinction. Again, when the Buddha said, "the five skandhas of the Bhikṣu whose āsravas have come to an end become extinct before long," and when he said, "the wise cannot measure the perfect unshakeable joy that one realises", (He meant) the referring through extinction.

We see the āśraya-prajñapta and the saṅkrama-prajñapta and so we say that there is the person that leaves the state of the present five skandhas and takes up the intermediary states. Seeing nirodha prajñapti, the Buddha has said, "There is never more the state of receiving the skandhas."

Q. When the five skandhas are given up, do all of them totally perish or is there still something left behind ?[58]

A. What is the doubt here ?

Q. We see that the opinions of the former teachers contradict one another and hence our doubt. (a) There are some who think that the five skandhas are all[59] that move from this existence to the next. But why ? Because (in this transition) vijñāna is born first. The Buddha has said, "The vijñāna of this person is (characterised by) śīla vāsanā and samādhi vāsanā. And this, his vijñāna, takes the lead[60] in being born in the precious sphere. The Buddha has said again in the Gāthā :

"Deeds are twofold, good and evil ; and these deeds are done in the world by men ; these deeds are their treasures, seized by themselves and followed by themselves.

"Gross skandhas are (the results of) bad deeds and fine ones are those of good deeds. Good and bad, both are (deeds) done (by men who) follow and seize and expel the course of karma."

This person proceeds towards birth to take up his indriyas and their objects. And hence his transition. Men with divine eyes see (the course of) his transition. The Buddha tell the Bhikṣus, "I see the beings that fall and rise, And so do all." And so all these schools think that the five skandhas are all that move from one existence to another.

(b) Again, others hold that it is the person that moves from this life to that and not the skandhas. But why ? Because the Buddha has said it in the Gāthā :

"In this birth one enjoys happiness and prosperity and in the other (also) he will be happy. He enjoys in both the lives because he has done meritorious deeds and he himself sees the purity of his own deeds.

"He who can guard his senses takes the path of merit and he who cannot, falls into the path of evil."

Again the Buddha has said, "This (person) dying arises again." Therefore all these schools think that what thus traverses from one life to another is the person and not the skandhas.

(c) Again, there are all those schools that say that there is no person that traverses from one existence to another. But why ? The Buddha has spoken of the person newly born in heaven. Such is the way how the self is viewed (by some).

The Buddha has said again, "On whatever saṃskāras one takes one's stand, from them one derives one's name just as the fire derives its name depending on the fuel."[61]

The Buddha has said again, "For every man of virtue born here, many derive peace and joy."

And one that is already born is not born once again. And so there is no self that leaves this existence and passes on to another.

On account of these (varied views) there arise doubts (in the matter).

A. You have asked above whether, after the five skandhas are given up and destroyed, there is anything left behind. Now, if the skandhas are (totally) given up, then there is nothing left behind to cross over to that life from this. (But) the Buddha has said, "Casting off this human form one receives this divine form complete." Again, the Buddha has said that man has no treasure, no wealth; he gives up everything; following (his deeds) he moves on. The Buddha has again said, "When death has approached man, he gives up his body and moves on all alone. When one lives in the world, one says, 'I have all this'. But when death has approached him he gives up everything and goes alone, all by himself." The citta[62] that carries the impressions of śīla and samādhi depends on the good deeds and takes birth in a higher sphere. Therefore the Buddha said, "(Verily,) there is only the good mind, that is all, that takes the lead and is born in the excellent sphere." Therefore the five skandhas are given up and they perish. But (the person) marches on to the sphere of excellence depending on deeds and does not (totally) perish.[63] The Buddha says, "These deeds are his treasure seized by himself and followed by himself." Through the senses of the antarābhava[64] he moves on and is born in the next sphere. To receive the senses and their objects he proceeds to the antarābava. Divine eyes see the rūpa of the antarābhava. Therefore that which was mentioned by all these schools, viz., that the five skandhas are all that move from this life to another should be rejected.

It was mentioned above that when one moves from this world to the other, only the person moves, that is all. But if such a (person) should reach the (other) existentce, he should be real and distinct and (then he) should have no sojourn. If the person is real and distinct, either he is eternal or non-eternal and either way would lead

to heresy. As it was mentioned above, (the idea of) the real and distinct person, whether eternal or evanescent would become a heresy (which should be) given up. Therefore the self exists only with the skandhas ;[65] it cannot be said to be real and distinct. Therefore it cannot be said that it is only the self that proceeds to the next sphere of birth.

Q. How does the state of the five intermediary skandhas arise at the time of the extinction of a man's body ?

A. The time when man is about to die is (just) the time when antarābhava is to arise (and at that time the person) depends on the five (skandhas) of the antarābhava. This person is called the person (constituted by) the five intermediary (skandhas). Excluding the atīta prajñapti, the person can be said to be āśraya-saṅkrama-prajñapta. Therefore (the antarābhava) does not depend on the person, nor does it depend on the artha[66]. It cannot be said to be the same as the person.

Thus we should see the momentariness of elements. The momentary extinction is not (a total) extinction ; it is a proceeding from moment to moment.[67] This is what the Buddha taught. This should be clearly understood.

Therefore leaving the body of the five skandhas, when all that is extinct, the person moves on from this life to another. Hence it is said that there is the person who leaves the five skandhas of this state (viz.) upapattibhava and takes up the five skandhas of the antarābhava.

Q. Does the person first take up the five skandhas of the antarābhava and then give up these five human skandhas ?

A. No, not so. If it is as you ask, the same person should have two existences at one and the same moment. And this should not be.

Q. Then, does the person first give up the five human skandhas and then take up the body of the five antarābhava skandhas ?

A. No, not so. If it is as you say, then there would be a gap between (one) life (and another). And if there is such a gap between (spans of) life, then, when the sages die they should still take up another existence and the extinction of the four upādānas would not be accomplished. And that the self is different from the skandhas is not proper (to suppose).[68]

Q. But now, how does one give up the human body and take up the body of the five skandhas of the antarābhava ? Is the taking up simultaneous (with the leaving away) or not ?

A. Yes, (the two acts) are simultaneous.[69]

Q. But how ?

A. When one has approached death, when the citta of the very last moment is just appearing, the citta of the antarābhava will not yet have come into being. When the citta of the very last moment is becoming extinct, just then does the antarābhava citta come into existence. And at the time of the rising of the antarābhava citta, the personality of the intermediary state of existence is accomplished. Therefore, (it is at this time that one is) said to give up the human skandhas and take up the state of antarābhava. But why ? The time when the rise of antarābhava citta is being accomplished (is also the time) when the departing from this human existence to the intermediary existence is taking place. The citta is (now) in this (transitional) state and this (state) is called (the state of) fall and rise. Therefore the proper time should be understood. There is the person that gives up the sphere of the present existence and takes up the five skandhas of the antarābhava. This is the case with all.

Q. But now, you should say, we ask, whether the skandhas have a beginning or not. And has (the course of) reaching the present (life) gradually from lives (in the past) skandhas, a beginning or not ?[70]

A. What is the doubt here ?

Q. The Buddha told the Bhikṣus : "Birth and death have no beginning ; the beginning of the cycle of birth and death of beings cannot be known". Now is it unreal and therefore unknowable or is it real and therefore unknowable ? For example, thirteen āyatanas, mentioned (in place of) twelve āyatanas ; they are really not (found) and are therefore unknowable. Or is it unknowable because we do not have the wisdom to know it ? But how ? Those that are in the immaterial sphere (for example,) cannot be known by those that are in the two other spheres, for they lack the necessary wisdom to know them. Again, (the question whether) the world is really accomplished or not was straightaway set aside by the Buddha as unanswerable. (If) there is any beginning for this revolving (in birth and

death, then) that can be said to be the very first existence. Hence our doubt in the matter.

(S)[71] Q. As to the beginning of the former lives of men, it cannot be known whether it really is or is not. It there were a (real) beginning, (then) it could be said that it (could be) seen and known.

(Q)[72] A. It really is, but cannot be known. But how ? For example, a really existent thing cannot be known because it is covered up, or it cannot be known because it is too subtle to be seen like the minute speck cf dust ; or it is hidden like the mine inside the earth and therefore cannot be seen ; or, like the eyelids, it is too near the eyes and therefore cannot be known. Or like the shores of the ocean it is too far off and hence cannot be known. Or because the visual sense is weak and therefore it cannot be known. Or it is too subtle (to be seen) like the tip of the hair. Or it is like a single mustard seed, which, when merged in a heap, cannot be seen on account of its similarity in colour (with the other seeds in the heap). Or again, (it is) like a handful of salt thrown in the water of the Ganges where it cannot be any more perceived owing to the enormous influence of water. Or again it is imperceptible like the precious thing hidden inside the wall. Or it is like the spirits and ghosts whose bodies are hidden and so cannot be seen. Or it is as in the case of one who has not the necessary wisdom to know what is left for him in life. Just as the precious things in the wall, etc , which, though real, cannot be known, because they are covered and obstructed, similarly, the origin of (the course of) a person's (life,) though real, cannot be seen.

(S.) Objection : Even if[73] the beginning of the series of existences, though really existent, like a (speck of) dust, cannot be perceived (by some, still) some others can perceive it. For instance, men with divine eyes can see the minutest particle. Again, things like the borders of the mines inside the earth can be seen only by those who have divine eyes. Similarly, though one's eyelids cannot be seen by oneself (because of their extreme proximity), still, they can be seen by others who are near him. The other shores of the ocean cannot be seen (by one on this side) ; but one who has crossed (the ocean) and reached (the other shores) can see them. The minute tip of the hair can be seen by one who has bright eyes. And similarly, the single mustard seed merged in a heap can be seen by one with bright eyes. The handful of salt that is put in the water of the Ganges can be known only by

the fish that is in the water because of its proximity to it. The treasure that is hidden (in the wall) can be seen by one with divine eyes. The spirits and ghosts whose bodies are hidden are seen only by those of the same class. What is left for us in life can be seen by those who are trained in that art. And others' minds which cannot be ordinarily known can be known by the wise. Thus all that was mentioned above as invisible and unknowable (we now see to be) visible and knowable. And therefore (the statement) that the origin of life, though really existent, is unknowable like the treasure that is hidden and obstructed in the wall, etc., is devoid of reason.

(The questioner) again says : It is actually existent and still cannot be seen. But how ? Because there is no ability to measure it. E. g., (the size of) the Himālayas. The mountain really is and still it cannot be weighed and measured. But why ? Because none has the ability to measure it.

(S) Objection : But how can we know that the mountain really has measure and weight and that they cannot be known ?

A. We see that the stones in the mountain have all their measures and they can be compared and thus it can be known that the mountain (as a whole) really has weight and measure. (But they) cannot be knwon (directly), for none has the ability to measure or weigh it (directly).

(S) Objection : But if it is known through comparison such a knowledge is non-knowledge. It is knowledge only through comparison ; it is not the measured and true knowledge. It just amounts to ignorance.

Again, (others) ask[74] : It is unreal and therefore there is no way of measuring it and it is therefore unknowable.

(S) A. That it is unreal cannot be known. But why ? The Sūtra says : "In that sphere where things are unreal, there is neither knowledge nor sound". The Buddha told the Bhikṣus, "When the light lit with ghee goes out, neither its ashes nor its soot can be seen. Similarly when the fire in the end of the kalpa breaks out and burns off the Sumeru, the great oceans and the entire earth, all are burnt to dust and not even the soot can be seen". The Buddha's statement that the origin of life cannot be known is also like this. When the lamp is put out, it cannot be known that

the dust of its soot is really non-existent. That the origin of life cannot be known is also like this.

Even a real thing[75] is sometimes mentioned by the Buddha as impossible of being known and heard. It is said in the Vinaya, "If anyone holds the wine in one hand and covers the cup with another and offers it to the Bhikṣus, they drink it in plenty and they do not know (that it is wine); in such a case, though they have drunk wine, still they are free from that sin". Therefore this argument of yours is devoid of reason.

(The questioners) again say: It is not real (and so) cannot be known. If the origin were really existent the Buddha's real knowledge should have arisen from there. But then it should not have been said that it is unknowable. But the Buddha has said that it is unknowable and therefore it is not really existent.

(S) A. The principle here is not so.[76] The real knowledge of the Buddha does not arise from there. (E. g.,) when the Buddha was asked about the permanence, impermanence, etc., of the world, He did not answer. Hence this is devoid of reason.

Again, this has been declared as (a point) not proper (for discourse) and so the origin cannot be known. Now, the Buddha has said that (the beginning) cannot be known. But suppose that He had straightaway declared that it had no origin, then it would be negativism; and if the Buddha had said that there is a (real) origin, it would be eternalism. These two statements are not proper. As these should not be, therefore the Buddha said that (it) cannot be known.

(S)[77]. If birth and death are seen to have an absolute beginning, that would be eternalism. And if birth and death are seen to have no beginning at all, that would be negativism. In the latter case, when the root of birth and death of the Ārya is already exitinct, it should be known, another root would still be born. But (really) it never happens. That another root would be born again would just be negativism.

(a) That the beginning of birth and death is not really extistent cannot be known. But why? Because the cycle of birth and death is endless. The Buddha told the Bhikṣus:

"Existence is based on tṛṣṇā; but the beginning cannot be known. From this (existence) is born the tṛṣṇā and it declines into the past;

from this (existence) is born the tṛṣṇā (from which) the future (course of life) should arise. Such is the case with everything". Therefore no beginning (can be traced) of the craving for existence. Therefore that birth and death have really no beginning cannot be known.

(b) Again, birth and death always arise. If there are no birth and death, then there is not even the Nirvāṇa. The Buddha tells Ānanda, "When the five defiled skandhas become extinct, it is called extinction, it is called Nirvāṇa". The Buddha again tells Ānanda, "Though Nirvāṇa is extinction, still it is not without a beginning." Therefore the extinction of birth and death has an origin. And so, that really there is no origin[78] for birth and death cannot be known.

(c) Again, on account of the revolving combination of causes, no one considers the 'I' as the (real) root-cause. If the 'I' is considered as the (real) root-cause, birth and death would never cease.[79] Therefore there is no (real) origin.

(d) Again, memory comprehends the innumerable past lives. As the Buddha has said, "Of the past, if (one) desires to understand things, *vijñāna* arises in its wake and understands them."[80] Therefore as the congnitions are innumerable, the objects also are innumerable, and our comprehensions of them should also be innumerable. Therefore the cycle of birth and death has no (absolute) beginning.

(e) Again, as birth and death have no (real) beginning (it cannot be known). Suppose they had a (real) beginning, then the beginning of even the past life should be present (now). Therefore, as the beginning of the past life is not really present,[81] birth and death have no (real) beginning. Therefore the beginning cannot be known.

(f) Again, on account of the revolving of the craving for existence, the Buddha has said that the beginning of the past lives cannot be known. But if there were no beginning at all, then even its name would not be ; the non-existent should not have a name [82]

(Q). A. You say that the non-existent is nameless and nameless means non-existent. But though the non-existent is nameless, still nameless itself would be the name and so even the non-existent would have a name and still it would be non-existent.

Therefore, the statement that because the name of the origin of the past lives is real therefore the origin itself is real is not right.

(S) : No, you are not right. You have argued that the non-existent would have to be real for it also has a name. On that score, even the existent that has a name would still be nameless and hence unreal. Why ? For it would be nameless.[83]

(Q) In that case the non-existent is unreal and its name is also unreal. And, of the really existent thing, the name is also really existent. Therefore of the non-existent even the name is unreal. Therefore it has been proved that the origin of life is really non-existent.[84]

(S.) Objection : On this score, the real and the unreal would be unsettled. The real would become unreal and the unreal would become real. This should not be.

Again, there are things which are hiddenly spoken. But as to the existent and the non-existent, the inception and the complete manifestation, the superior and the inferior, the real and the unreal, these can be (clearly) seen. Hence there is no hidden teaching in these.[85] That the thing exists means its name is true. Beat this thing and this sound comes up. But really this sound has no (real) origin. Therefore it can thus be said that the origin of life is like a hare's horn (Saśaśṛṅga). Therefore birth and death have no (real) beginning.[86]

(Q). Objection : But if birth and death have no beginning and have not also an end, then, being without a beginning and without an end, they would not be different from Nirvāṇa. This should not be.

(S.) A. These have really no beginning. Because the five skandhas revolve and are mutually produced, therefore (even they are) not eternal. When the cause revolves the effect also revolves.

Q. But if birth and death have no beginning and so no middle nor end, then, birth and death themselves would not be. E. g., the forest ; if it did not have a beginning, or a middle or an end, then the forest itself would not be. Thus birth and death themselves would cease to be.

A. No, not so. But why ? Take for example a spherical thing. It has no beginning nor middle nor end. But this does not mean that the thing itself is not there. The same is the case with birth and death.

(Q.) Objection : But if the spherical thing has no beginning nor middle nor end and still is, then it would be without a second and it would never come to an end. Birth and death would be like this.

A. We are afraid, under that supposition, birth and death would never cease. Just because the beginning that you conceive is not there, to hold that nothing exists is an inferior notion. Because even the previously born causes revolve, therefore no beginning is traceable. But when the cause perishes birth and death come to an end. When birth and death come to an end even their cause comes to an end. Thus the previous lives that memory reveals are innumerable and therefore the Buddha said that no beginning (is traceable). But the statement that birth and death (have no beginning) because this turning of the skandhas has no beginning (might) give rise to the wrong view of eternalism ; (therefore) the Buddha has said, "Depending on the skandhas, depending on transition, there is the individual."

(S) Explanation : That the turning of the skandhas has no beginning means that even the turning of beings has no beginning. Beings should not revolve.[87] Why ? Because the Buddha has already said that birth and death have no beginning.

Q. If birth and death have no beginning why did the Buddha say that (the beginning) is unknowable ? Why did he not straight away deny its existence ?

(S) If the Buddha had straight away said that there is no beginning, then there would have arisen the three kinds of heretic notions which should not arise. The three kinds of heretic notions are : (1) In the past was I really born or not ? (2) In future shall I be born again or not ? (3) And in the present am I born or not ? Such doubts would arise. Therefore the Buddha said that the origin is unknowable. Therefore we should understand properly what the Buddha has taught.

There are two kinds in the teachings of the Buddha. What are they ? One concerns the *dharmas*, the constituent elements and the other concerns the *pudgalas*, the constituted beings. What is the teaching in respect of the constituent elements ? (The one where,) e. g., the Buddha has said, "The beginning of life cannot be known, the beginning of the passion for existence cannot be known." In respect of the elements He said, "There is no beginning of birth and death that can be spoken of."

What is the teaching in respect of the constituted beings ? That the individuals are shrouded in ignorance and so they revolve in the

cycle of birth and death is a teaching in respect of the beings. And this has been taught by the Buddha because the beings revolve in birth and death.

Just when (certain) elements reach one's mind, take their basis (in it) cross over to it, just then does the Buddha speak of such and such an individual.[88]

Q. Why did the Buddha say that the beginning of the elements of existence is unknowable ?

(S) A. The Buddha should not tell the ordinary people that birth and death have no begining.

(S) Objection : Just when (certain) elements (take their) basis in and cross over (to the citta), just then does the Buddha speak of such and such an individual. At that time we can speak of the impermanence of the elements of existence. But we should not speak of either permanence or impermanence of the individuals.[89] Thus we can understand the speakability or unspeakability of the beginning of life. That birth and death have no beginning has been verified.

[The second fasc. in the Chinese version ends here].

III

Thus it has been said that the person in the state of the present five skandhas leaves these five skandhas and takes up the five skandhas of the intermediary state.[90]

Q. Now, how shall we know that there are the intermediary skandhas ?

A. What is the doubt here ?

Q. There are all those schools that say that there is no antarābhava-skandha. But why ? (a) It has not been mentioned in the context of the paths.[91] The Buddha told Sāriputra, "I know hell, and (I know) the people that go to hell. I know also the path that leads to hell. And I know even (how) people proceed to Nirvāṇa." But the Buddha did not say that He knew the antarābhava. He did not say that He knew the beings that proceed to antarābhava. He did not say that He knew the path that leads to antarābhava.

(b) Again, the Buddha did not speak (of the antarābhava) in the context of the spheres of birth.[92] The five strata of life have

all been mentioned by Him. Thus He has said that Devadatta should enter the state of hell; that the Brahmin Tu-ti should be born in the world of animals; that Kulaka should be born in the world of ghosts: that Anāthapiṇḍika should be born among gods and that the king Saṁgha should be born among men. All this the Buddha has mentioned. (But) He has not mentioned that any one is born in antarābhava. These schools think that because the Buddha did not mention (antarābhava among) the five spheres of birth, therefore there is really no antarābhava.

(c) Again, (they say,) because the Buddha has (not) mentioned deeds, (therefore there is no antarābhava). "This deed should receive (birth in) hell; these deeds should receive (births in) the spheres of animals, of demons, of men and of gods." These are the five spheres of birth (as leading to which) the Buddha has spoken of deeds. But He did not speak of any deed (as leading to) antarābhava.[93] Therefore these people think that there is no antarābhava.

(d) Again, the Buddha has said, "This is definite that there are really five states of existence." These are the states of hell, of animals, of demons, of men and of gods. (He) did not say that it is definite that there is (the state of) antarābhava. So, these schools think that because the Buddha did not say that antarābhava definitely (is), therefore there is no antarābhava.

(e) Again, birth (after death) is uninterrupted.[94] The Buddha said, "Man commits the five deadly sins and when his present body perishes he directly enters the life in *Avīci*." If there were an antarābhava the Buddha should not have said that he directly enters the *Avīci*. And so these schools think that there is no antarābhava.

(f) Again, on account of inconclusiveness (there is no antarābhava). If between death and birth there would be this state called antarābhava then, between this antarābhava and the state of birth there should be another antarābhava (and so on ad infinitum). Therefore these schools think that there is no antarābhava.

(g) Again, (as antarābhava is) useless, it is useless to suppose that there is an antarābhava. But why? In the state of antarābhava there is no life either long or short; there is neither disease nor absence of disease; nor are there deeds that give pain, (nor those that) bestow pleasure. There is neither passion nor absence

of passion; colour, sound, smell, taste and touch are not there. There is no ornament nor decoration.[95] Therefore to say that there is an antarābhava is a useless talk.

(h) Again, by reason of (the inconceivability of) the birth of the same or of the different elements, there is no antarābhava. If antarābhava has elements identical with those of upapattibhava, then it would just be the upapattibhava and not the antarābhava. But if it is the birth of elements different (from those of upapattibhava) then, it could be an (entirely) different gati (with a different) name, e. g., the Aṣṭāngika-mārga[96] Therefore (whether it is) the birth of similar (or) of dissimilar elements, (eitherway) there is error. Therefore there is no antarābhava.

(i) Again, the characteristics (of the antarābhava) are not mentioned. The Buddha has mentioned the features of the five spheres of existence but He has not spoken of the features of antarābhava.[97] These schools think that as the Buddha has not mentioned the features of antarābhava, therefore there is no antarābhava.

(j) Again, birth is (directly from) one's own body.[98] The Buddha has said that the beings, when they depart from their present bodies, immediately, within a moment, take their birth. The Buddha said that the individuals take their birth within a moment and He did not say that there is a state in between (death and rebirth) where they can be born. These schools think that as the individuals depart from their body and within a moment take up their (next) birth, therefore, there is no antarābhava.

For such reasons as these,[99] all these schools think that there is no antarābhava. This is what they say with regard to the taking up of the five skandhas of the intermediary existence. The notions of these schools destroy the antarābhava itself.

Q. How then to banish their suppositions and by what reasons to establish the existence of antarābhava?

A. Now listen to what (we.) say. The views of these various schools destroy the antarābhava, (you say). Now we mean to turn (these very arguments in order to prove that) there is an antarābhava.

(a) Objection: It is said that there is no mention of the antarābhava in the context of the five spheres of existence and therefore there is no antarābhava.

A. In (the context of) the five spheres of existence the vehicle is not mentioned. Therefore the Buddha did not say that there is an antarābhava. It is not that there is no antarābhava at all. For instance, when one goes from this city to that it is not necessary to say that the vehicle also should go. And because it is not said that the vehicle should reach that place it does not follow that there is no vehicle at all. It is just the case even with antarābhava.

(b) Again, these schools hold that because the Buddha did not mention antarābhava (in the context of) the spheres of birth therefore there is no antarābhava.

(The antarābhava is) not a sphere for stay and therefore the Buddha did not mention it (there). This is a stage felicitous for the transference of the jīvitendriya, of happiness and misery, of merit and demerit of beings. This (transference) the Buddha has referred to. Therefore the Buddha did not mention antarābhava (in the context of these five spheres of birth).

(c) Again, they say that because the Buddha has (not) spoken of deeds there is no antarābhava.

Man collects the results of his deeds and receives birth in the six spheres of existence. Rūpa and Arūpadhātus are the states where he is inclined to go. By his deeds the antarābhava is accomplished and riding (it he) reaches (the next sphere) to take (his) birth. Therefore the Buddha did not mention deeds in the state of antarābhava. That the Buddha did not mention the deeds in the state of antarābhava and that therefore there is no antarābhava, this is not proper (to say).

(d) Again these schools say : The Buddha has said that this is definite that there are these five spheres of existence (But He) did not speak (of the antarābhava which he) should have done (if there were such a state). And therefore there is no antarābhava.

(Now) the Buddha told the man of the country of Yava,[100] "There are many more things that should be told, but I will not tell you all that." (So,) just because the Buddha did not definitely speak (about a thing), it cannot be said that the thing itself is non-existent. Therefore we can know that just because the Buddha did not definitely speak of antarābhava we cannot say that there is no antarābhava.

(e) Again, these schools think that there is no interruption in birth and therefore there is no antarābhava.

The Buddha said that there is no interruption (only) to deny (the intervention by) other spheres.[101] On this account we should not say that there is no antarābhava.

(f) Again they say that on account of inconclusiveness there is no intermediary state.

But take for instance, the dhyānāntara[102] taught by the Buddha. There is no inconclusiveness here. In between the first and the second dhyāna, the Buddha said, there is the dhayānāntara. That within this dhyānāntara there is again another dhyānāntara, the Buddha did not say. Thus we should know that antarābhava involves no inconclusiveness.

(g) Again these schools hold that there is no antarābhava because it has no use.

But antarābhava has a use because the person has to reach the other existence. Because the person uses the antarābhava, therefore he reaches the other sphere to take (his) birth. Therefore antarābhava is not without use.

(h) Again these schools hold that on account of the inconceivability of the birth of similar or dissimilar elements there is no antarābhava.

One is born in both the states. Having born in the state of antarābhava he proceeds to take up upapattibhava. These states are both similar and dissimilar (to each other). Why are they similar ? Because they belong to the same realm. Why are they dissimilar ? Because the vehicle and the place (to reach) for taking birth are different from each other. And therefore it cannot be said that there is no antarābhava.

(i) Again, these schools say that no features are mentioned of the antarābhava, and so there cannot be any such state.

But this statement cannot be made in regard to topics of much dispute.[103] If the Buddha had said that the antarābhava exists, it would have become a topic of much dispute. It should not be asked whether there is or there is not an antarābhava. Therefore we should not say that there is no antarābhava.

(j) Again, these schools say, one is born (directly from one's body and therefore there is no antarābhava.

Because the other existence has not yet arisen, this body of his should give rise to that (existence), but it has not yet reached that

(existence). (So) it gives rise to antarābhava (which) accomplishes the upapattibhava. Falling from among those of his own class one takes up the 'empty' sphere of the antarābhava. He sees by himself that his body is so subtle and so delicate that when it is on the ground it would not (appear) different from that. And because the individual follows the manifestations of (his) passion he takes his stand on his resolve[104] and delights in his body. Therefore just on the strength of the statements (of these) schools antarābhava should not be dismissed.

(a) There is an antarābhava. But why ? On account of the denial of (the state) in between (in the case of some).

The Buddha told Mālu(n)kyaputra, "At this time you just see hear feel and know, that is all ; (in this state) you are neither in this world nor in that, nor are you in between. And this is known as the cessation of duḥkha." We see that the Buddha denies an existence in the state in between[105] and therefore we know that there must be an antarābhava.

(b) Again, there is an antarābhava. The Buddha has said (it) in the *Vātsyāyana Sūtra*. There it is said : "Then the Buddha told Vātsyāyana, 'This body is left and the other state is not yet born ; at this time manomaya-kāya, tṛṣṇā and upādāna combine[106] and so, this (combination) I call an individual." We see that the Buddha mentions (an intermediary state) in the *Vātsyāyana Sūtra* and therefore there is an antarābhava.

(c) Again, there is an antarābhava, because from the intermediary state (one) enters Nirvāṇa.[107]

The Buddha told the Bhikṣus : Five kinds of men I call 'Dragon-Horse'.[108] Who are the five ? He who enters Nirvāṇa through the intermediary state, this is the first type of men ; he who enters Nirvāṇa through the upapattibhava, this is the second type of men ; he who enters Nirvāṇa by striving with exertion (in the path), this is the third type of men ; he who enters Nirvāṇa with no striving, this is the fourth type of men ; and he who enters Nirvāṇa by proceeding upstream, this is the fifth type of men.

Now we hold that the Buddha speaks of one who enters Nirvāṇa through the intermediary state and therefore there is an antarābhava.

(ḍ) Again, because (this) body does not reach (that, therefore

there must be an antarābhava). Without a body vijñāna[109] does not reach the other (existence). We see that (this) body does not reach that and so there is an antarābhava.

(e) Again, on account of the power of the divine eyes,[110] (there must be an antarābhava). The Buddha says : "I see with my divine eyes that beings depart and arise. So do all." Now, if there were not an antarābhava, the Buddha could not have said, "I see with my divine eyes that all beings depart and arise." We hold that because the Buddha has spoken of the divine eyes (as seeing) the departing and arising of beings, therefore there is an antarābhava.

(f) Again, because the Buddha has spoken of the state of the *gandharva* (therefore there is an antarābhava). The Buddha has said, "When the three elements combine, then one crosses over to and enters the womb."[111] What are the three elements that combine ? (When) father and mother mate, the gandharva reaches there and stands in front. When all these three elements combine, then the individual crosses over to and enters the womb. This is called the combination of these three. If there were not an antarābhava, the Buddha would not have talked of the state of the gandharva. We hold that because the Buddha has spoken of the sphere of the gandharva therefore there is an antarābhava.

(g) Again, on account of the obtaining of the mutual relatedness, (there must be the antarābhava). Beginning from kalala right up to old age, uninterruptedly, rūpa (etc.) realize mutual relatedness.[112] We hold that on account of this realizing the mutual relatedness, there must be a passage,[113] a sphere of transition. From the state of death one receives the state of antarābhava, which should be there so that this mutual relatedness be accomplished.

(h) Again, on account of the example of seed and sprout,[114] (there must be an antarābhava). From the seed is born the sprout and from the sprout the seed is born again. This is the fixed order about rūpa. What corresponds to the seed here ? The former sphere of existence corresponds to the seed. What corresponds to the sprout ? The intermediary state corresponds to the sprout. The sphere of existence which is reached again corresponds to the seed (that we have from the sprout). We hold that on account of the analogy of seed and sprout there must be an antarābhava.

(i) Again, on account of the illuminating of the world (there must

be an antarābhava). As Ānanda says, "I hear that when the World-honoured was a Bodhisattva, from above the Tuṣita Heaven, the light of smṛti and prajñā came down into the womb of his mother.[115] At that time all the worlds became resplendent everywhere. Then the Bodhisattva was in the antarābhava illuminating everything everywhere and then he entered the mother's womb." We see that on account of this illuminating the world there must be the antarābhava.

(j) Again, because those who are about to receive a new birth undergo a transformation, (there must be an antarābhava). (Suppose) this is the person and this is the path which he has to traverse. (He has) reached its very end. He is about to take a (new) birth and the citta undergoes a change. Without (the citta) undergoing a change (he) cannot take a new birth. Take, for instance, a person who departs from the country of Pancha Mathurā[116] ; he has again to pass through the state of antarābhava. But why ? Because (otherwise) he does not see the path for the other sphere of existence. He has not undergone a change and without the inermediary state it is not possible to accomplish this change. (And without accomplishing this change he) should not (be able) to see the path that he has to traverse. This is the state on which he depends, and in this state he sees the path which he has to tread just as the one with divine eyes sees (the path) to roam about in the sky in mirth through divine powers.

Now we see that because the man who is about to take a (new) birth has to undergo a change therefore there is the antarābhava.

(The questioners) answer :

(a) It has been said above that on account of the denial of (the state) in between, there must be an antarābhava.

(But the above statement of the Buddha refers only to) the breaking of the three bonds. 'At this time' means that of all the three states (it is) in this (that) the three bonds are put an end to. 'Neither here' : what does 'neither here' mean ? It means not clinging to the internal āyatanas. 'Nor there' : what does 'nor there' mean ? It means not clinging to the external āyatanas. 'Not clinging to the intermediary' : what does 'not clinging to the intermediary' mean ? It means not clinging to the six cognitions. This is what the Buddha said. This does not bear out the existence of an antarābhava.

(b) Again, it was said above that on account of ***Vātsyāyana Sūtra*** (there is antarābhava).

But this statement is about the three dhātus. The Buddha has already spoken of the three dhātus. 'This body is left' : what does this mean ? It means "having left the Kāmadhātu." The other is not yet born' : what does this mean ? It means that the Rūpadhātu has not yet come into existence. 'At this time' : what does this mean ? It refers to the time of the birth of Rūpadhātu. 'The manomaya-kāya, tṛṣṇā and upādāna combine': what does this mean ? It means that the clinging, the flavour of dhyāna and the tṛṣṇā combine.[117] This is what the Buddha has said. This does not bear out an antarābhava.

(c) Again, it was mentioned that because from the intermediary state one enters Nirvāṇa, (therefore there is an intermediary state).

(This passage refers to) the striving having been past.[118] If the statement that in the middle state one enters Nirvāṇa would prove a birth in the antarābhava, then, we are afraid, the statement that one enters Nirvāṇa through striving would have to mean one's birth with the brave. But this is not proper. This sentence does not convey (the existence of) antarābhava.

(d) Again, as the body does not reach, (it was said, there should be an antarābhava).

(The reaching is like) the appearance of a shadow or of an impression by rubbing.[119] For example, the man looks into the well and the image resembling his face appears. This is the way how the maraṇabhava takes up the upapattibhava. Thus it does not have any implication of antarābhava.

(e) Again, on account of the power of the divine eyes (it was said that there is an antarābhava).

(Now, this is said) because the path is subtle. The path of existence is subtle and abstruse and the ordinary people cannot see it. But the divine eyes can see it with ease. Hence the mention of the divine eyes. It has no implication of an antarābhava.

(f) Again, it has been said that on account of the mention of the sphere of the *gandharva* (there must be an antarābhava). This just speaks of the direction of the path.[120] Man first constructs good and evil paths and when death has approached him he follows the path of his deeds and proceeds in the direction of his personality.

So the Buddha has mentioned the sphere of the gandharva. It has no reference to an antarābhava.

(g) Again, it has been haid that on account of the realization of mutual relatedness there must be an antarābhava.

(This just implies) the direction.[121] While you hold that from the state of death the antarābhava is born and that these are mutually related, we hold that from the state of death (one directly) takes up the state of birth. This mutual relatednes does not imply an antarābhava.

(h) Again, it was urged that on account of the example of seed and sprout[122] (there must be an antarābhava).

(This way of proving the existence of this) state is not good. But how ? This example of seed and sprout is not good for proving the existence of this state. But why ? From the essence of the seed is born the sprout and the sprout, when born, is able to bring again into birth another seed. Departing from the human existence if one arises in the antarābhava, (the latter) is not able to give rise to another human existence.[123] Therefore this example is very dangerous (to your own position). (This passage) does not mean (the existence of) the antarābhava.

(i). Again, on account of the mention of the illuminating of the world, there must be the antarābhava.

(Taking this statement to mean) the intermediary (state would lead to) errors.[124] This has been already explained by Ānanda, (He) says, "I hear that when the World-honoured was a Bodhisattva, at the time of his realizing the Anuttara-Samyak-Sambodhi, He illuminated all the worlds casting light everywhere." Thus if we take this illumination as belonging to the intermediary state, we are afraid, this illumination would have to be taken as belonging to the state midway between the Bodhisattva and the Buddha and not just at the time of his becoming the Buddha. This is not right. Therefore this statement about illumination does not imply (the existence of) any antarābhava.

(j) Again, it was stated above that one who is on the point of taking up birth should undergo a change and therefore (there must be the antarābhava).

(The change takes place as) seen in a dream.[125] One dreams, for example, that he has been in the country of Pancha Mathurā

and trusting it he sees the country of Mathurā, the country which is ruled by the northern border, and there is no intermediary state here. Such is the change even in the case of one who is on the point of taking up another existence. This does not imply any antarābhava.

(Sāmmitiya's further) objections :

(a) If there were no antarābhava, then the Buddha should not have said to the Bhikṣus : "Take for example two houses having many doors and windows but havivg only one big main door (between the two) where a person is seated who guards this door and watches the people who are going out and coming in. Thus, I, with my divine eyes,[126] witness beings that depart (from their present existence) and take up (other) existences." If there is no antarābhava, then it would contradict this Sūtra. If the Buddha should see with his divine eyes the beings that go out and come in, (in the case of there being no antarābhava) there should not be any being to be seen at all.

b) Again, if there is no antarābhava, one who departs from the human existence should not take birth in any other sphere.[127] But why ? Then, at the very time of the cessation of the present existence there should be his birth in a different sphere (which cannot be).[128]

Thus if there were not an antarābhava, the divine eyes should not be able to see that this man has done good or bad deeds and he would be born in good or bad state. This knowledge should not have been possible. But the Buddha has already said, "I see with my divine eyes the death and rebirth of all beings. And this is the case with all".

Therefore we see that when one departs from the present human existence there is a state which he can depend upon in order to proceed to receive another birth. Therefore we hold that there certainly is an antarābhava. When this is certain that there is an antarābhava, we shall now have something more to say.

IV

Q. It has been said above that there is the person who leaves the state of the five skandhas of the upapattibhava and takes up the state of the five skandhas of the antarābhava. How about such a person ?

A. The first (type of) individual is an ordinary person. He has not yet realized the kāmadhātunirveda, (and of him) all the five skandhas are complete in all the five spheres of existence. And he takes up the state of kalala. The state of kalala is not an empty state. In that state there are two āyatanas, kāya and citta. The state of antarābhava is in all the six senses and sensations. The state of antarābhava is neither deaf nor blind. This should be possible to understand. There are, (in the case of this) individual, nine kuśalendriyas (and nine) akuśalendriyas : and in the three dhātus there will be the seven darśana-kleśas and seven bhāvanā-kleśas. Thus there are fourteen (kleśas in all). And the ninety-eight anuśayas and (all) the kleśas are in the three spheres ; they are of five kinds.

The second type (is also) an ordinary person. He leaves the Kāmadhātu and is born in the sphere of Asaṁjñideva. He takes up two skandhas, five objects and five senses. In that state there is no joining of skandhas. Depending on the mind-objects and the mind-sense, he descends from there. There is thus such (an individual) who has achieved the Kāmadhātunirveda. This should be understood.

The third (type of) individual is also an ordinary person ; he has the Rūpadhātunirveda. When he falls from Rūpadhātu he is again born in Kāmadhātu.

Q. When one falls from Arūpadhātu, his former deeds combining with dhyāna and samādhi and himself falling from Arūpadhātu, why should he not be born in the sphere of Asaṁjñideva ?

A. That is why nowhere it can be said that falling from Arūpadhātu one can be born in the world of Asaṁjñideva. Therefore this should be well comprehended. Putting and end to saṁjñā in this Kāmadhātu, one is born in the world of Asaṁjñideva of Rūpadhātu. Thus there are separate spheres where (kāma) is destroyed, vedanā is destroyed, muditā is destroyed, sukha is destroyed. Falling from the Arūpadhātu one is born in the world of Saṁjñideva of Rūpadhatu. Thus there is a separate sphere where saṁjñā is destroyed. Falling from Arūpadhātu one is born in the world of Asaṁjñideva of Rūpadhātu. As it has been said, 'the others are born in the higher spheres' ; (so) this we can say. This should be understood. Thus it should be possible to understand the statement, "Nowhere it can be

said that falling from Arūpadhātu one is born in the Asamjñideva of Rūpadhātu."

Difficulty : The deeds in the sphere of Saṁjñi-samādhi are of a different kind and the deeds in the sphere of Asaṁjñi-samādhi are of a different kind. Therefore it can be known that the sphere is spoken with a search into its nature.

The fourth type is an Arhan.

Q. Thus, because one is about to take a birth one undergoes a change, and again because there is no passage for this transition, there is none that does not take a birth. Why is it mentioned that when the ninty-eight saṁyojanas are destroyed no one takes up the saṁyojanas and the spheres of birth ?

A. There are three kinds of existence ; upapattibhava, karmabhava and maraṇabhava. These are the three kinds of existence. Of these the upapattibhava is mentioned here.

The fifth type has two kinds of individuals : the Srotaāpanna who has seven births and seven deaths and the Sakṛdāgāmin.

The sixth has one : he that enters Nirvāṇa through the intermediary state.

The seventh has two : he who has already received Nirvāṇa in the upapattibhava and he that realizes Nirvāṇa through striving.

The eighth has one who realizes Nirvāṇa in the Arūpadhātu even without any striving. This is only a superficial survey and not a complete account of things. Such, (in brief,) is our account of the human world.

All ordinary persons are not included in the thirteen types. What are the thirteen types ?

(1) The first is an ordinary person who has not yet given up the passion for Kāmadhātu.

(2) The second is an ordinary person who has Kāmadhātu-nirveda.

(3) The third is an ordinary person who has Rūpadhātu-nirveda.

(4) The fourth is one who has seven births and seven deaths.

(5) The fifth is a Sakṛdāgāmin.

(6) The sixth is kulaṁkula-Sakṛdāgāmin.

(7) The seventh is Ekavīcika-sakṛdāgāmin.

(8) The eighth is an Anāgāmin who has Kāmadhātu-nirveda and who is born in a higher sphere.

(9) The ninth has three kinds of individuals :

(a) one who has entered Nirvāṇa even in this life,

(b) one who enters Nirvāṇa through strenuous striving and

(c) one who enters Nirvāṇa without any striving.

(10) The tenth is one who enters Nirvāṇa through antarābhava.

(11) The eleventh is one who has Rūpadhātu-nirveda and is born in a higher sphere.

(12) The twelfth is one who enters Nirvāṇa through his striving in the upapattibhava.

(13) The thirteenth is an Arhan.

The first type of ordinary man has two spheres of birth, good and bad. The second type has two spheres, Kāmadhātu and Rūpadhātu. Individuals of the third type are of three kinds, viz., those who have their births in the three dhātus, Kāma, Rūpa and Arūpa. The World-honoured and the Śrāvakas who have not yet achieved Kāmadhātu-nirveda have two spheres of birth, human and divine. Those who have Kāmadhātu-nirveda have two spheres, Kāmadhātu and Rūpadhātu. And those who have Rūpadhatu-nirveda have their birth in three spheres, viz., Kāmadhātu, Rūpadhātu and Arūpadhātu. Those ordinary people who have not yet realized Kāmadhātu-nirveda (have their birth in) the sphere where all the five skandhas are complete.

The spheres of five skandhas and dhātus are of eight kinds. But how so ? All the spheres of antarābhava in the Kāmadhatu have five skandhas, six dhātus and six āyatanas. Therefore, when the examination of antarābhava is over, we shall now speak of the upapattibhava.

(a) There are some who give up the upapattibhava of the six dhātus and receive the upapattibhava of the six dhātus. (They) again give up the upapattibhava of the six dhātus and (again) take up the upapattibhava of the six dhātus.

(b) The second gives up the upapattibhava of the five dhātus (and takes up) that of the six-six dhātus.

(c) The third gives up the upapattibhava of six dhātus and takes up that of the five-six dhātus.

(d) The fourth gives up the six and takes up the six-five.

(e) The fifth gives up the five and takes up the five-six.

(f) The sixth gives up the five and takes up the six-five.

(g) The seventh gives up five and takes up five-five.

(h) The eighth gives up the five and takes up five-five.

Now, how about the first ?

Departing from that existence where all the indriyas are complete, he crosses from antarābhava to antarābhava.

The second, falling from kalala, arbuda, ghana, and peśī, crosses from antarābhava to antarābhava.

The third, departing from the state where all the indriyas are complete, crosses from antarābhava to antarābhava.

The fourth, departing from the state where all the indriyas are complete, crosses from antarābhava to kalala.

The fifth, departing from kalala etc., crosses from kalala to antarābhava.

The sixth, departing from kalala etc , crosses from antarābhava to kalala etc.

The seventh, departing from the state where all the indriyas are complete, (crosses) from kalala to kalala.

The eighth, departing from kalala etc. crosses from kalala etc. to kalala etc. Thus the spheres of āyatanas are also of eight kinds.

Now, with regard to the (spheres of) kuśalendriyas : The first is where all the nine (kuśalendriyas) are present. As to the second, there is none that leaves the upapattibhava of the kuśalendriyas and takes up the upapattibhava of the nine-nine. Again, departing from the life in the hell, departing from the existence where the kuśalendriyas are destroyed, from the existence which is with kuśalendriyas one crosses over to an existence with kuśalendriyas. Thus the fifth also should be classified into five. The seventh and the eighth are not there.

There are all those teachers who say that only those who have put an end to the kuśalendriyas depart from hell and are born in hell again. Therefore (even here) eight types can be counted. Such is the sphere of akuśalendriyas. The sphere of anuśayas is one of kind.

As to (those that have) the distaste for the five skandhas of Kāma dhātu, the first has all the five. The second is leaving the upapattibhava of the five. Thus, again, there are those who, departing from the Asaṁjñideva, cross from Saṁjñideva to Saṁjñideva Thus the five types should be distinguished.

There are all those teachers who say that as the results of (one's) previous deeds go on getting expelled and his collections become concordant with dhyāna-samādhi, the individual continues to get uninterruptedly born in Saṁjñideva. (Similarly,) as the results of one's previous deeds go on getting expelled and his collections become concordant with asamjñisamādhi, the individual continues to get uninterruptedly born in the Asaṁjñideva. Therefore eight kinds can be thus distinguised. That is about the sphere of dhātus and āyatanas.

Both the ways put together make four kinds. What are the four kinds? (1) Leaving the upapattibhava of the six āyatanas one receives the six-two. (2) Leaving the six one takes up the five-two. (3) Leaving the five one takes up the six-two. (4) Leaving the five one takes up the five-two. From what has been said above this should be possible to understand. Therefore the ordinary man in the state of embryo does not reach nirveda. Therefore the four types can be distinguished. Such is the case with (the life with) kuśalendriyas, (the life with) akuśalendriyas and (the life with) saṁyojanas.

The fifth can be classified into five. There is no seventh nor eighth.

There are five types (of beings) with six dhātus. How are (they of two) types? How about those that are with five?

A. There are some who leave the upapattibhava of one dhātu and take up the upapattibhava of one-five. Such is (also) the giving up of six and the taking up of one-five. Those with (?) āyatanas are of seven types. Those with two āyatanas are of two types. The spheres of kuśalendriya, akuśalendriya and saṁyojana are of eleven types. The one of seven births and seven deaths is born in the sphere of the five aggregates. All the five dhātu-sthānas and āyatana-sthānas are of five types. That way, spheres like that of kusalendriya are of one type. As to the Sakṛdāgāmin, the sphere of akuśalendriya, all the spheres of the seven saṁyojanas, all the spheres of the ten sthavira-kulaṁkula-skandhas, (all these) are of one type. The spheres of dhātus and āyatanas are of eight kinds. The spheres of kuśalendriya etc. are like those of Sakṛdāgāmin. The sphere of the ekavīcika-skandhas is of one kind. The spheres of dhātus and ayatanas are of four kinds. The spheres of kuśalendriyas are of one kind. The spheres of

akuśalendriyas and of saṁyojanas of the Sakṛdagamin are of two kinds. The sphere of the dhātus and skandhas of kāmadhatu-nirveda is of one kind. The spheres of dhātus and āyatanas are of two kinds. The spheres of kuśalendriya etc. born in the higher sphere are of one kind. (The spheres) accomplished through striving etc. are of two kinds. Of the Arhan who has rūpadhātu-nirveda, the spheres of five skandhas are of two types. The spheres of dhatus and ayatanas are of three kinds. The spheres of kuśalendriyas are of three kinds. The spheres of akuśalendriyas and the spheres of saṁyojanas are of four kinds. The sphere of the antarābhava should be understood to be of this nature. The spheres of the first bhava and of the second bhava have not yet been free from rāga. The third sphere is free from rāga. The first sphere being virāga, the second and third spheres being virāga should be understood to be of this nature. Such is the case with the eighteen dhātus, twelve āyatanas (and) sāsrava skandhas. We should thus understand that the revolving of the skandhas arises with causes and conditions. Therefore if one desires to expel the skandhas, destroy the cause of the skandhas, one should exert oneself in right vigour and cultivate striving in accordance with the Dharma.

Here ends the Āśraya-Prajñapti-Śāstra

NOTES

1. At the end of the text we find the line, "Here ends the Āśraya Prajñapti Śāstra," This gives us a title for the text which is quite relevant to its subject-matter. The text is essentially an attempt to settle the view that the individual is āśraya-prajñapta, conditionally cognized or cognized as conditional. The title that we now have of this text is just a general name with no bearing on its substance.

2. I start with these words : the same phrase occurs at the end of this passage. The opening paragraphs can be taken as prefatory to the whole text. They contain a short statement dealing with the transition of the individual from the state of death to the state of re-birth and this is made the occassion for further enquiries in the matter which begin with the question : How does the self exist ?

3. The four spheres of existence : Do they refer to the four regions of birth (yoni) or to the four states (mūla bhava etc.) of existence ? What is the third sphere ? The account that the Mahāvyutpatti CXVII gives does not seem to bear any relevance to our topic.

4. The contents of the above two paragraphs have not been very clear to me. I have not been able to find another passage similar to this that could throw light on them.

5. See note 2. The two questions here can be taken as covering the entire matter of the text. The text first takes up the consideration of the nature of personality and the mode and conditions of the existence of personality. Then it considers the mode of transition from this span of life to another and in this connection it considers the validity in supposing an intermediary state and the purpose that such a state serves. See Intr. p. 7 for our division of the text.

In the present section, seven different views are mentioned with regard to the nature of the individual and the relation of personality to the constituent skandhas : The seven views are :

(i) that there is no self and there are only the skandhas ;
(ii) that the self can neither be called existent nor non-existent ;
(iii) that the self is actually existent ;
(iv) that the skandhas are the same as the self ;
(v) that the skandhas are different from the self ;
(vi) that the self is eternal and that
(vii) the self is impermanent.

First all these views are presented with their arguments and their

supports from the Buddha's words. For each of these the Sāmmitīyas offer explanations so as to steer clear their way through these conflicting opinions in order to maintain the conditionality of the individual.

6. No-self: Kośa Kārikā, III : 18. See Origin etc. V : 40,42 ; See also Kathāvatthu I. 1, 2, Cp. Ibid, I. 1. 1 ; Milinda Pañha, p. 28 ; M. K. XVI : 2, XXVII : 8,

While a denial of self is characteristic to all the schools of Buddhist thought, preponderance of the views of certain schools to the negligence of others and lack of clear understanding as to what is denied in the no-self theory have given rise to much misunderstanding in regard to this very important topic. The position of the Sāmmitīyas in this matter has a special interest because they along with their parent-stem, the Vātsīputrīyas, have taken a stand rather different from most others. They have been branded as the heretics within the fold. (See e. g. Bodhic. Panj. IX, 60). But the point is that they have been accused of a view which, as we understand now, is not theirs, viz., a belief in a *real* individual ending in the heresy of eternalism. If real means unconditioned, as it should mean if the view should end in eternalism, then, certainly the Sāmmitīyas do not hold any such belief. On the contrary they take individuality to be conditioned. But what they do object to is the attempt to explain away the self as a mere combination of the constituents, the view that the concrete person is nothing more than a collocation of distinct and seperate elements. (See e. g., Kośa, ch. iii. 18, *nātmāsti skandha mātram tu* and ch. ix, parti-cularly the attempts to equate "Devadatta Walks" etc-to "fire moves," "sound spreads" etc , S. T. B. p. 937). It is this mechanistic view that they combat in order to make way for an organismic purposive view of life and personality.

Five different arguments are mentioned in support of the view that there is no self.

7. See Kindred Sayings II. p. 13, cp. M. K. XXVI : 9

8. See Vātsīptatrīyas in Origin. etc. VII : 1, Cp. Dīghanikāya, Sutta no. 9, vol i. pp 187-8.

Five arguments are mentioned for the unspeakability of the self as either existent or as non-existent, as either identical with or as different from the skandhas. This seems to agree in general with the position

of the Vātsīputrīyas and of the Sāmmitīyas themselves. But there is a difference. 'Unspeakability of the self means that the self is not speakable in unconditional terms, viz. that it is absolutely existent or absolutely non-existent. But this does not deny the speakability of the existence of self in a conditional sense. (See the text under n. 34) But this point does not seem to have been recognized by those whose position is presented here. To the Sāmmitīyas the notion of self and the object of the notion of self, both are conditioned. That is the sense of āśraya prajñapti. Vide section II.

There is a tradition that the Vātsīputriyas and the Sāmmitīyas held that the pudgala belongs to a fifth category, the category of the unspeakables. (See e. g., P. P. Ś., T 1509/61a) But we do not have any reference to such a theory in our text. Nor do we find any reference to it under the Vātsīputrīyas in Origin etc. On the contrary we find that the Vātsīputrīyas are presented in the Kośa-Bhāṣya, ch. IX., as denying, such a view. (S. T, B p. 833).

9. Cp. Majjhimanikāya, dialogue no. 147, for a denial of identity and difference between self and skandhas.

ting yi—pratiniyata, definite.

10. See Saṃyukta Nikāya, ii. 15, Kindred Sayings, II, pp. 12 ff. ; M. K. XXV : 3.

11. Cp. Kathāvatthu, I. 1. 1., Brahmajāla Sutta. (Dialogues of Buddha I.)

There must have been in Buddhism a tradition which maintained in some sense the existence of self, a tradition of which the Vātsīputriyas, the Sāmmitīyas and the Sautrāntikas were the continuators and of which even the Mādhyamikas and the Vijñānavadins did not miss to have their share. Of the eighteen schools of the early Buddhist thought, Bhavya tells us that five schools maintained that the pudgala exists. He tells us that of the Sthaviras there were two subdivisions, the Old Sthaviras and the Haimavatas and that both maintained that the self exists. The Old Sthaviras held that the pudgala exists and that there is an intermediary state. The Haimavatas held that the pudgala is seperate from the skandhas because in Nirvāṇa in which the skandhas are arrested the pudgala exists. (Rockhill op. cit. p. 190).

From Vasumitra we learn that the Mahīśāsakas maintained the existence of the topmost pudgalas and the Sautrāntikas, of the

paramārtha pudgalas, though we do not hear any details of these. (Origin etc. IX : 12, XII : 5.)

We learn from Hiuan Tsang that in Viśoka, the place where Devaśarman wrote his Vijñānakāyapāda denying the existence of self, there lived a Gopa Arhan who wrote his treatise on the Important truths of the Noble teaching in which he affirmed the existence of self. The mutually opposed doctrines of these two great teachers, says Hiuan Tsang, gave rise to much controversy. In Viśoka, he further tells us, there were twenty Buddhist monasteries and 3000 monks who were all adherents of the Sāmmitīya school. (Watters op. cit. vol I, pp 373-74) We have no idea of the pudgalavāda of Gopa Arhan.

The Vijñānakāyapāda of Devaśarman, however, sets itself to criticise a view which holds that in reality, in the highest truth, pudgala can be obtained, can be realized, it is present, it is well established. Again, the pudgala is taken for the individual that passes from state to state. And the argument proceeds to point out that neither 'that is the same as that' nor 'that is different from that' and not even the thesis, 'that is neither different from nor identical with that' can be consistently held along with the thesis that the pudgala exists in reality. (T. 1539/537a — 542c.) The argument seems to be based on the assumption that the opponents hold that apart from and independent of the skandhas there is the self, which, all the same, passes from one existence to another, a view which we find presented, e. g., in *Upādānādupādānam samsaran vibhavo bhavet/ vibhavaśca anupādānaḥ kaḥ sa kim samsariṣyati.//* M. K . XVI : 3 We do not know what exactly the view of Devaśarman was.

The Mahāvibhāṣā Śāstra mentions a Buddhist text, Ṣaddharma Śāstra which, as we are led to think by the way it is mentioned, must have been of considerable importance. It maintained the reality of self and held that the self is one and not of five kinds, that the self has no distinctions in its selfhood, that there are no minute divisions in it, that it is of undistinguished nature, eternal, unchanging and indestructible by birth, old age, disease and death. (T. 1545/37c)

Of none of these we have any further informations today.

We see there must have been a continuous tradition of pudgalavāda, the view that in some sense the self exists, that individuality cannot be explained away as an illusion and that there is a feeling

of the unity and freedom of selfhood which is indubitable. While this is so, certain schools seem to have made the facthood of self itself a cardinal point of their system and a point for attack against those who maintained the contrary. The Vātsīputrīyas and the Sāmmitīyas seem to belong to this group. And it is not impossible that some of those who belonged to this group went sometimes to the extreme of maintaining not only the actualitly but the absoluteness of the individual self, an extreme, which the Sāmmitīyas have opposed. This is evident from the Sāmmitīya's criticism of it in our text. Unfortunately, today, we pitiably lack information on this side of Buddhist thought. See the following note and note n. 28.

12. Therīgāthā 162. Saṁyuktanikāya, iv. 394, Kindred Sayings IV, p 278, Cp. Dhammapada ; 18.

Note that the arguments that are mentioned in this section to prove the actuality of self are mainly based on the agency and the moral responsibility of the individual which constitute the fulcrum of all ethical endeavour.

Cp. P.P.Ś.,T. 1509/147b where, having dispensed with the ātman of the ātmavādins with the observation that it is nothing else but the vijñāna of the Buddhists, and having denied the complete self-determination of the individual, Nāgārjuna continues, "Again, if the self is not a free agent, how then, when questioned by the god of death as to who made him commit the sin, the sinner could reply that it is his own making ? Therefore we should know that the self is not completely devoid of self-determination." Moral responsibility becomes shorn of its meaning in a mechanistic conception of personality.

13. Cp. Majjhimanikāya, 35.

The constituents and the constituted are the abstractions we ideally make within the concrete personality. The abstract and the concrete views belong to different levels of comprehension. The notion that the skandhas, (the constituents,) are themselves the self, (the constituted,) and the notion that the self is absolutely separate from the former, are aberrations at the level of abstraction. We miss to see that the factors in question are abstractions from the concrete actual person and attempt to cling to one of these abstractions and reduce the rest to its terms. Or we hold fast to the abstract as seperate and self-existent and explain away the concrete itself as an illusion. See nn. 47, 49 and 53

Chieh men seems to stand for *indriya*. (Cp. Vibhāṣā, T. 1545/361c, where *Liu ch'u men* is used.)

ch'u — lit. touch, contact, seems to stand for sensation, cognition.

13a. Is this Uttamā Strī Sūtra the same as the Te niu ching that the P. P. S. (T. 1509/101c) gives and which is rendered by Lamotte in Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse, Tome I, p. 361, as Therī Sūtra ? The Dictionary of Pali Names refers to two persons under Uttamā from Therī-gāthā.

14. See Saccaka Sutta in Maj. Nik. i. pp. 231-32.

Sthavira Haimavatas are said to have maintained that the pudgala is separate from the skandhas for, in Nirvāṇa, so they held, while the skandhas perish the self persists.

That the individual is separate and the skandhas are separate is a view that ignores the constitutedness of the constituted and its essentially implicatedness with the constituent elements. Again, this ignores the organic nature of the whole. This is a belief that misplaces the simple unanalysable nature in the complex analysable whole.

The load is the five skandhas, etc. : This is the famous Bhāra-Hāra-Sūtra ; Sam. Nik. iii. 25.

Vasubandhu mentions this argument as belonging to the Vātsīputrīyas. (See S. T. B. pp, 842 ff.)

14a. *Jen ch'ü ai wei. ch'i ti er.* The sense is not clear to me.

15. Cp. the view that the self is neither samskṛta nor asamskṛta, mentioned and condemned in Vijñāna Kāya Pāda (T. 1539/545b).

16. See n. 11., particularly the view of the Ṣaḍdharma Sāstra. See *sassato attā* in Brahmajālasutta, *attā nicco* in Maj. Nik., Sabbāsava Suttanta.

Eternality and evanescence are the two extremes that result from misplaced absoluteness. The concrete self is the stream of personal life where the particulars that constitute it perish every moment while the pattern persists. But even this pattern changes. It is one's own making. (Cp., 'One does one's own deeds,' etc., in the opening paragraphs.) Character is an achievement of long striving. It is the conditionedness of even this that makes it possible to bring about the desired change in one's personality. There is nothing unconditioned among the factors that constitute one's self. An imagination of unconditionedness in regard to the conditioned is an attempt at

making a short work of the strenuous striving to realize the Real. It is a confusion. See also n. 49.

17. See Brahmajāla Sutta, Dig. Nik. i, p 15.

Vasubandhu mentions this argument from memory as belonging to the Vātsīputaīyas and condemns it in his Kośa Bhāṣya (S. T. B. pp. 882 ff).

Cp. the Haimavatas in n. 11 and n. 14.

18. Evidently this refers to some schools like the Haimavatas and texts like Ṣaḍdharma Śāstra. See n. 29. Cp. also Sam. Nik. IV, pp 360-72.

Commenting on the Paramārtha-pudgala of the Sautrāntikas Kwei Chi observes: The Paramārtha-pudgala is subtle and difficult to imagine. It is the real self. It is different from the self which the Sāmmitīyas hold as neither identical with nor different from the skandhas. Because it is apart from the skandhas it is ever same (in essence). In essence it is different from the skandhas. (See Kwei Chi's notes on Vasumitra's treatise.)

19. Impermanence is here really evanescence, the other extreme of eternality.

In '*wo shihsz pu chung shen chihshih* : '*wo shih*' lit. I am, I have put as 'I have.'

20. i. e., bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka and upāsikā,

20a. *Ts'ung* = lit, from or following.

21. This sums up the different views in regard to the nature of the individuals. All these are views held by the Buddhists themselves. Our treatise does not make any reference to the non-Buddhist doctrines of self. All these views along with their supporting arguments are now considered by the Sāmmitīyas in the following paragraphs.

After 'falsely set up' I have omitted three words *yi shih ku*.

22. This question was asked above along with the other, viz., How does the person exist ? Here it seems to have been raised rather too early, but is, however, put off till the conflicting views about the nature of self are settled.

23. That the object of the notion of self is the complex of skandhas is not denied even by the Sāmmitīyas. See below Section II.

24. While all the schools take the denial of self as fundamental : so far as we see, there has been no such statement in our text

till now. What does this mean? Does it mean that the text has lost a chapter?

That the Sāmmitiyas deny the non-existence of self does not mean that they assert the reality or absolute existence of self. Their denial of self is the denial of the absolute existence and the absolute non-existence of self. They assert the conditioned cognition and the conditioned existence of self and stand against all attempts to explain away the sense of unity and freedom, the indubitable contents of self-feeling, as an illusion.

25. From here onwards up to the close of Section I, we have the Sāmmitīyas' answers to the varied views that were presented till now regarding the nature of self.

26. See notes 6 and 7.

27. The second *k'u* seems to be redundant.

28. Evidently this self that is not characterized by birth and death is not the conditioned self. It is the self-luminous, absolute, unconditioned self. That the Sāmmitiyas recognized such a self cannot now be doubted. It is evident from such sections of this text where they speak of the self-luminous, eternal self. See the text under n. 29.

But the self that is the central topic of our discourse is not this eternal, absolute self but the individual, conditioned self, a self which is really a not-self and yet to which we cling in our ignorance as our real self. The not-self is the not-self-luminous, i. e., the not-self-dependent. The self is the self-dependent. We cling to the not-self as our real self even as the new-born babe clings to others' mothers as its own.

The Abhidharma Mahāvibhāṣā (T. 1545/41a) recognizes two kinds of self, the Dharmātmā and the Pudgalātmā. "Those that are skilled in teaching the law only say that there really is the Dharmātmā, that the Dharmatā really is. (.And as this is) to see in concordance with truth, this is not called a wrong view. Even the heretics say that there really is the pudgalātmā. Pudgala has really no svabhāva. It is only falsely seen (as self) and therefore it is called a wrong view." Certainly the imputation of svabhāva to the niḥsvabhāva is wrong. We fail to see our real nature in the maze of our misconstructions. The Vibhāṣā continues: "Why do you not mention the imagination of not-self in the self (among the mithyā-

dṛṣṭis)? A. (We do not mention it because) the self is really not found. If one sees that the self is not found that would be the right seeing." (But see the Mahāparinirvāṇa Sūtra of Mahāyāna : "For definite reasons the Tathāgata has mentioned the not-self as the self......For definite reasons He has spoken of the self as the not-self. Though there really is the self, for the sake of the world he has taught of not-self. But there is nothing wrong in this." (T. 374/525b.) In view of the distinction that the Vibhāṣā draws between the dharmātmā and the pudgalātmā we can say that the self that it denies in the above-mentioned sentence is the pudgalātmā and not the dharmātmā which really is and is the real essence of all that is. Note that what the Mādhyamikas later deny is the plurality of this dharmātmā or dharmatā which is the Real of Mahāyāna.

The Mahāparinirvāṇa Sūtra calls Nirvāṇa the Great Self, Mahātmā. "Because it has the Great Self therefore it is called the Great Nirvāṇa. Nirvāṇa, the selfless, is called the Great Self because it has the Great Spontaneity, mahad aiśvaryam. What is this Great Spontaneity ? It consists in the eight sponteneities....Such spontaneity is called the Great Self. Such a Great Self is called the Great Nirvāṇa". (T. 374/502c-3a)

Again, the Nirvāṇa Sūtra (T. 374/556a) mentions the Tathāgatātmā which it distinguishes from what may be called the pudgalātmā, and holds that there is no self (i. e., the pudgalātmā) other than the five skandhas. But the Tathāgata who eternally stays is called the (real) Self. The dharmakāya of the Tathāgata is unlimited, unimpeded, not arising, not perishing. It has the eight spontaneities. Therefore it is called the Self. The ordinary beings really do not (as yet) have this Self, nor these possessions of the Self. Only by reason of the fact that they shall have to realize the ultimate Paramārtha Śunyatā, they are said (to have) the essence of the Buddha. Our undoing of our misconstructions is itself our realizing our Great Free Self, which is the one Real Self, the self-essence of all that is.

29. He did not deny the self : The locus of negation in the not-self theory is the complex of skandhas and the object of negation is self-containedness. But neither the self-contained nor the not-self-contained is itself denied.

See Kośa-bhāṣya ch. ix (S. T. B. pp. 851-52) where Vasubandhu

rejects the view of the Vātsiputrīyas that while the particular component elements perish the individual persists, with the remarks that to conceive the existence of real self is to entertain eternalism and never to be rid of the sense of 'I' and 'mine' and that this way people would be corrupted by the strongest bonds of passionate love towards one's own person aud belongings. To this the Vātsiputrīyas reply: "On the contrary! Passionate love towards the real self is never experienced." And to this Vasubandhu answers: "According to this opinion there can be no love for the pure self; this love appears only when something which is not at all the real self is mistaken for the self. This you suppose to be logical!" By this controversy it appears that the Vātsīputrīyas did recognize an absolute, 'pure' self which strictly cannot even be the object of love.

30. i. e, the unreal need not be totally non-existent, it may be conditionally existent.

31. See note 8. The unspeakability is of the specific characters of self. But the uncharacterizability of the self in unconditional terms does not deny its conditional existence.

32. Indefinability of the self in terms of abstraction does not mean its non-existence.

33. i. e., of absolute existence or of absolute non-existence.

We find this note of Kwei Chi on the Vātsīputrīyas: The Vātsīputrīyas say that the pudgala is neither the same as nor different from the skandhas. They say that really there is the self; it is neither saṁskṛta nor asaṁskṛta. The Buddha said that there is no self. But this is only a denial of the self that is taken as either different from or identical with the skandhas, the self, e. g., which the heretics hold. The self that they conceive is certainly non-existent. Its non-existence cannot be denied. But the self that is neither identical with nor different from the skandhas is unspeakable. Its shape, measure and size cannot also be mentioned. Right till one becomes the Buddha this self continues to be. (See Kwei-Chi's notes on Vasumitra's treatise.)

34. This point, in fact, is the central point of the entire text. This must be kept in mind constantly for our proper comprehension of it.

Mark that ātmadṛṣṭi in itself is not a heresy. When it ends in eternalism, i. e. when the unreal is clung to as the real, then it becomes

a heresy. But a comprehension of the conditioned self as conditioned is the right view.

But if an assertion of its existence leads one to imagine its absolute existence, or not finding such an absoluteness in the objects to which he clings in his ignorance if he denies the self altogether, not recognising even its conditioned existence, then there would result the heresies of eternalism and negativism.

35. Real self cannot become bound and the self that becomes bound and becomes free is not the real self. It is the self that conditionally exists and is conditionally cognized. It is not the self-luminous. It is the other-illumined.

Really the only self that is is the real self. The bondage that we talk of is limited only to the ropes and to the binding, i. e., to the sense of ego and to the object of the sense of ego. They do not touch the real self. See above n. 28.

36. The *citta* that becomes all other elements is the vijñāna, the complex of subtle skandhas, the aggregates in transition. It is the individual in a subtle form, which can be called the self-conscious seed of personal life.

The urge for self-expression and the insight into one's real nature are the two phases of individuality. While particular events arise and perish every moment, individuality persists. The growth of the individual is the growth of his self-expressions in their approximation to his innermost essence and the growth of his insight into his real nature. That which persists in the perishing events of the person's life is the pattern, modelled in response to a basic impulse and in accordance with an original insight.

The impulse, the tṛṣṇā, which is an impulse to grow, to become what one is not, is conditioned by an ignorance, a misconstruction of one's real nature as conditioned while in reality one is unconditioned. The insight has suffered a perversion owing to this ignorance. Avidyā and tṛṣṇā are congenital.

With the removal of ignorance tṛṣṇā comes to an end and along with it all constructions, which are really misconstructions, cease. When all misconssructions are slain residue-lessly, the self realizes the immovable joy.

When the Sāmmitīyas speak of the self-known that is not made-known by others, the self-luminous that is not other-illumined and

when they assert that what the Buddha denied was the other-illuminedness of the self-luminous and not the self itself, they are referring to the ultimate, underived, absolute self. And it is to the ultimate cessation of all becoming that they refer when they say that with the extinction of tṛṣṇā, there is never more this turning in the wheel of birth and death. Process, conceived in whatever form it be, is a 'wheel of birth and death'. And when the Sāmmitīyas say that the self realizes the immovable joy with the slaying of all misconstructions about its real nature, they refer to the intrinsic nature of this ultimate self.

In their assertion that vijñāna is the subtle complex of undeveloped tendencies, the seed of personal life, which itself becomes all other elements, we see on the one hand a notion which is basic to the later theory of ālaya-vijñāna and on the other a certain kind of pariṇāma-vāda. In the former respect, they seem to have shared with the Sautrāntikas the credit of having been precursory to the later theory of Vijñānavāda. While no details are available in regard to the latter, we may note, in passing, the stricture of Vasubandhu on the Vātsīputriyas that they tend to the pariṇāmavāda of the Sāṁkhyas (S. T. B. p. 845).

37. *p'eng*-counterpart.

38. *tsung jen*-indulgence.

39. Cp. M. K. ch. XXIV.

40. See note 28 ; 'truly' cannot be taken here as 'absolutely', it means conditionally, relatively. It means that the conditional existence of the individual is true.

41. *chieh men*, see above note 13, where *ch'u* sensation is also found, *ming* = the jīva = the soul = the individual self.

42 The text here is confusing. The view that is presented in this paragraph is that the skandhas are the same as the self and not the view that the self and the skandhas are different. And in the next paragraph the view that is presented is that the skandhas and the self are different. But the bulk of the text there is pertinent only to this paragraph, 4 a and not to 5a. But 5a ends saying, 'therefore that the skandhas are themselves the self can be dismissed'.

So I have tried to readjust the paragraphs by transfering thirteen characters from *jo* to *wo* from section 4 to section 5a just above *yi t'an* and transfering fiftyseven characters, from *hwai shih chi shih* to *shih yu k'o chien* from section 5 to section 4 just above *wei yin shih wo.*

There remains the phrase in section 5, *jo wo yi yin* which occurs just at the top of *hwai shih ch'i shih* which is just transferred to section 4. By reason of the sequence of sense and because the clause that sets up the supposition of difference has been already there in section 5, having been just transferred from the previous section, I am led to think that the *yi* which means difference should be *tsi* which means identity, and the entire phrase, *jo wo tsi yin* be transferred to section 4 along with *hwai shih chi shih* not altering the order.

4'. *ming*, see note 41,

44. seizes tṛṣṇa, etc , see note 14a.

45 See note 50 for the cognition of self based on transition.

46. Cp. M. K. *Vibhavaśca anupādānāḥ* etc. XVI : 3.

47. That self which is definitely different from the skandhas and remains unaffected when they perished should be an eternal self. And if the rounds of birth and death should pertain to such a self they would be unending as there would be no bringing about of a stop to it by the individual's initiative : for, such an individual being devoid of all the skandhas should be devoid of the initiative also.

But really the supposition of such a self is useless.

48. At once he completely realizes etc. : This seems to mean that there is no time-interval between reaching and realizing the residueless Nirvāṇa. But the point relevant to our present purpose is that it is not the individual, not the complex of skandhas that is here spoken of as eternal, but it is that Self which is residulessly free from all aggregations.

49 Cp. the Vātsīputrīyas : Some saṁskāras exist for some time while others perish at every moment, Origin etc., VII : 2 ; see Masuda's note on it.

This is Kwei chi's note on this proposition of the Vātsīputrīyas : (The notion contained in this proposition) is the notion of the Sāmmitīyas. From this stream issue out the citta and the caitta dharmas like the flame (from) the lamp and the sound (from) the bell ; these perish every moment. Of the material elements things like the great earth continue for kalpas and the jīvitendriya, etc. continue for the duration of one span of life. And still there are birth and death, etc. (See Kwei chi's notes as Vasumitra's treatise.)

There are elements that arise and perish every moment, viz., the particular constituents of personality. There are elements that are

relatively more enduring, but which are also subject to change, viz., the pattern, the character of the personal life, the personality itself. In these there is nothing that remains unchanging. But at no time there is any absolute extinction of any of these. While the particulars perish the pattern persists. The organism continues. So, though the organism and the constituent elements, both are impermanent there is a distinction in their duration, the most universal being the most enduring. And the organism itself depends for its existence on the elements that constitute it and the character of the one is often attributed to the other. When we speak of the self *and* the ṡkandhas we are in the level of abstraction. See section II.

50. In relevance to the subject-matter of this text this question can also be : How is the existence of the individual cognized ? How is his existence signified ? In other words, how do beings derive their names ?

The object of the idea of the individual is a mind-body organism, a self-conscious personality whose existence can be signified differently on different occasions. Denoting the person is through aspects abstracted from the entire concrete personality. The Sāmmitīyas mention three different ways of denoting the individual through three different aspects from which the existence of the individual can be cognized. They are :

1. by referring to the objective basis in general,
2. by referring to transition, and
3. by referring to extinction.

The aspects are the aspects of, abstractions from, the concrete individual. When aspects are abstracted they and the individual stand in the relation of part and whole. Of the relation between these two, there cannot by any absolute definition in terms of identity or difference. They are mutually implicated. They arise, stand and fall together. We can say, *'rūpa is real along with rūpi,'* or 'rūpi is real along with rūpa.' But if this 'and' and 'along with', which really stand for their basic unity in the original concrete individual from which they are now the abstractions and without which they have no meaning, should lead one to think that rūpa is separate and rūpi is separate, then one misses the very basis on which one stands. Then one is committed to dismiss altogether the concrete individual as an illusion. "Real difference is a heresy." The abstract is not the ultimate.

The question raised in this section pertains to the denoting of the individual by reference to certain of his aspects. Now, this denoting the individual is, strictly speaking, denoting the object of the idea of individual, i. e., denoting the stream of personality. Our text does not raise the question of the metaphysical explanation of the idea of individuality. Nor does it raise the other question which Vasubandhu puts to the Vātsīputrīyas, viz., by which of the six cognitions is the self cognized. Note that the Vātsīputrīyas' answer to this question is that the cognition of the individual is through all the six and that it is an indirect cognition, a cognition of the 'one whole' through the particular elements directly cognized. (S. T. B. pp. 833-4)

Our text does not raise this question.

51. The central theme of our text is the conditioned cognition of the individual. And its title Āśraya-Prajñapti-Śāstra bears directly on this theme. This āśraya-prajñapti is the first of the three modes of cognizing the individual that are mentioned in this section.

I have not been able to find anything corresponding to what we have here. The Vātsīputrīyas' definition of the individual which we find mentioned by Vasubandhu in his Kośa-bhāṣya bears some relevance to it. Stcherbatsky's re-translation of it from the Tibetan source runs thus : "We give the name of an individual to something conditioned by the elements (as far as they are organized) at a given moment in a personal life." (S. T. B., p. 830) The Sanskrit version of the same line would be : *gṛhīta-pratyutpannābhyantara skandhān upādāya pudgala-prajñaptiḥ* (ibid. n. 10, p. 953). The factors that this line mentions do not quite correspond to the ones in our text. And the contexts of the two are not the same. Cp. also the statement : "We maintain that in the presence of all the the elements of a personal life we perceive the object called individual. Therefore we use this name as conditioned by the elements." (ibid., p. 833)

52. This is the Chinese version of this very important line : *shih shih hsing so yi shwo, shih shih chi ming an. Hsing*, saṁskāra, can be formation, construction or simply aggregation.

The same example of fire has been given by the Vātsīputīyas.

While the doctrine of the derived name has been accepted both by the Sāmmitīyas and by Vasubandhu, the Sāmmitīyas definitely object to particular elements being taken as separate

independent realities. 'Real difference is a heresy.' The existence of any one thing is dependent on and is implicated with the existence of others. When we ideally abstract rūpa from the concrete individual the latter is presented as rūpi and rūpa and rūpi are seen as two co-existing elements. But this intellectual paraphrase of the concrete individual as *the co-existence of rūpa and rūpi* is not unconditionally true.

Pāpaka: *The Dictionary of Pali Names* gives the information about a Pāpaka who was a monk and who, believing that his name was ill-omened, wished to change it. The Buddha preached to him the *Nāma Siddhi Jātaka* to show that a name has no importance.

53. See the text under note 34 for the same distinction between *ātmadṛṣṭi* and *mithyādṛṣṭi* and for the definite assertion that to say that the self is conditionally existent would be the right view. The Sāmmitīyas distinguish between 'this is rūpa and this itself is the rūpi' and 'rūpa is the self.' The one possible point of distinction between these two appears to be that while the one is aware that rūpa and rūpi are abstractions from the concrete individual which is their basic unity and to which they refer, the other attempts to reduce the whole to one of the terms of abstraction. Thus the point of distinction between *ātmadṛṣṭi* and *mithyādṛṣṭi* seems to be the one between the concrete view and the view of abstraction.

In the Vibhāṣā, in connection with the question whether there is or there is not a notion of self which is based simultaneously on all the five skandhas summed up and taken as 'I', a questioner mentions Saddharma Śāstra and T'i yu ching as holding views each opposed to the other and points out that while an assertion of the actuality of such a simultaneous grasping would contradict the position of the Saddharma Śāstra which denies distinctions within the self and takes the self as one, a denial of the actuality of such a simultaneous grasping would contradict the position of T'i yu who says 'rūpa is the self, vedanā etc. are the self.'

To this the Vibhāṣā replies that the Saddharma Sāstra takes all the five skandhas as *one whole* and therefore as *one self* and so there is nothing wrong in that position. According to that Sāstra, if the internal elements are taken as 'I' the external elements would be 'mine' and if the external elements are taken as 'I' the internal elements

would be mine. So, says Vibhāṣā, there is nothing wrong in it. But what *T'i yu* says is just out of pride, out of ignorance (T. 15 45/37c-38a).

But it is not clear whether the self, which, according to Vibhāṣā, the Saddharma Śāstra holds as one whole and so as one self is the same as the self which it takes as without distinctions, eternal and unchanging. We may reasonably suppose that the Śāstra kept the two unconfused.

It appears that the view of the Saddharma Śāstra that the self is one whole within which distinctions are made holding the one as 'I' and the other as 'mine' corresponds to what we call the concrete view, which, we see, is of the Sāmmitīyas. This is contrasted in our text as much as in the Vibhāṣā, with the view that 'rūpa is the self', which is a view of abstraction.

54. The three errors are the imagination of absolute identity and the imagination of absolute difference between the self and the skandhas and an unconditional denial of self.

55. Objective basis : This is to say that all these factors can be picked out from the concrete individual and so, can serve as the factors from which the individual derives his name.

56. *Yi shih shih tu yi yu shih shih fo shwo tu chung sheng.*

57. *Shang ch'i yen lo* : the line is not very clear to me. I have taken *yen lwo* to stand for Yama and hence my rendering.

We have a *Yamaka Sūtra* (Sam. Nik, iii, 109). But it does not seem to bear any relation to the present topic.

58. See note 5. This pertains to one of the two questions that were asked at the very beginning of the text.

59. Three different views are presented here as answers to the question : What transmigrates ?

One holds that it is just the skandhas that move. (Cp. the Sarvāstivādins who hold that nothing can transmigrate from one world to the other and that the transmigration that is attributed to the *laukika-pudgalas* applies only to the *saṁskāras*. Origin etc., V : 42.) The second view is that the person moves. This is evidently a type of *pudgalavāda* to which the Sāmmitīyas would not conform if it meant that there is a self real and distinct from the skandhas. To the Sāmmitīyas the self is real along with the skandhas. And what transmigrates is the vijñāna, the self-conscious seed of personal

life, the individual in a subtle form seeking embodiment. The third view is that no person traverses, that there is no transmigration. This seems to be the view of the Mahīśāsakas who held that all saṁskāras perish every moment and there is definitely not even the smallest thing that can transmigrate from this life to that. (Origin etc., IX A : 23-4).

60. *Shang sheng.*

61. ***Shih shih hsing hsing so yi shih shih shwo ch'i ming ;*** see note 52.

62. Citta— vijñāna, the self-conscious seed of personal life ; see note 36.

63. Does not totally perish : this is probably in reference to the Mahīśāsakas ; see above note 59.

K'wei Chi puts the Vātsīputrīyas' position thus : The dharmas do not move. It has been said that at the time of the extinction of jīvitendriya the dharmas also become extinct in its wake. But as the self does not (totally) perish it can move from this life to the next. The dharmas do not leave the self and therefore they can also be said to move. (See K'wei Chi's notes on Vasumitra's treatise.)

64. See below note 90.

65. See note 53.

66. *Pu yi jen pu yi yi* : does not depend on the person nor on the artha : this is not very clear to me. This seems to mean that the course of antarābhava is irreversible. Any change that one intends to bring about in the course of one's life must be done through his deeds in the upapattibhava. Antarābhava has no deeds that add to the merit or demerit of the individual nor can it effect any change in the individuality which is not already implied by the person's deeds in the previous lives.

67. Cp. Rockhill : The theory of passing from one condition to another (i. e., of change) is (the work of) the Bhadanta Buddhadeva (op. cit., p. 196). Cp. also the later Mahāsāṅghikas who hold the view that "seed develops into sprout", the later Mahīśāsakas and the Vātsīputrīyas who admit that certain things endure for some time while others perish at every moment, on the one hand, and on the other, the Sarvāstivādins, the earlier Mahīśāsakas and the Kāśyapīyas all of whom hold that "all saṁskāras perish at every moment". (Mark the distinction that Masuda draws between these

two sets of schools in his note on the Vātsīputrīyas, Origin etc., VII, 2.)

"Momentary extinction is not a total extinction, it is a proceeding from moment to moment." What persists in the perishing events is the tṛṣṇā of which all events are alike configurations ; it 'proceeds from moment to moment', itself remaining unextinguished. Tṛṣṇā and the sense of self-hood are the two phases of individuality of which another name is vijñāna. When individuality is analysed into these factors the one stands for the very stuff of events and the other for the constant sense that inspires, directs, and gets embodied in the flux of events.

When we identify ourselves with any one of the events in the stream of life, we see ourselves as proceeding from moment to moment. Transition is intelligible only from the standpoint of the limited. It is the movement of tṛṣṇā from one of its configurations to another. In the momentary extinction tṛṣṇā itself does not become extinct. See note 36.

68. In the Chinese text, the answers giving the errors of overlapping and of gap are put one in the place of the other, which is clearly a misplacement of passages.

69. The Vibhājyavādins who deny the existence of an antarābhava conceive the transition from the state of death to the state of birth as similar to the movement of a leech. "One must first obtain upapattibhava and only then he is able to give up the maraṇabhava. Otherwise there would be a gap". The Nyāyānusārins who admit an antarābhava point out that this view of the Vibhajyavādins would lead to an overlapping of states. They seek antarābhava to avoid this error. (See note 125 for details. On the theories of shade and light and of seed and sprout see note 114.)

For a criticism of the simultaneity of death and rebirth see Candrakīrti s *Mādhyamika Vṛtti*, pp 544-47 ; on p. 545, ll. 1-2, he points out that the taking up of the new skandhas as simultaneous with the old is taught only for the easy intelligibility of the untutored ; for the wise this does not carry weight (ibid., ll., 6-7). Even the going up and the coming down of the two pans of the scale are not simultaneous. (See particularly p. 547, ll. 1-3, where he quotes from a Mādhyamika Pāṭha). In ch. XVI of the Mā. Vṛ. Candrakīrti points out that this impossibility of the simultaneity of the moments of

dying and arising holds good even in the case of the intermediary skandhas. Even here the problem is the same. (ibid. p. 287, ll. 1-2 and 12-13).

Even those who admit antarābhava give as one of their reasons for admitting it, the impossibility of maraṇabhava and upapattibhava being simultaneous. (See e. g. our text under notes 116 and 128). But the same difficulty arises even in the case of the rise of the intermediary skandhas.

Simultaneity, as Candrakīrti suggests, might have been entertained even by the Sāmmitīyas as simply a way of explaining things to the common people who did not appreciate the difficulties it involved.

Togetherness of two events cannot go with their sequence. And the flux of events in the stream of life cannot have any ultimate explanation on the basis of abstraction.

71. The text has *wen*, 'question'. But really it is a statement of the Sāmmitīyas expressing their view in the matter.

72. The controversy is between those who hold the view that there is an absolute beginning and those who hold that there is absolutely no beginning on the one hand and the Sāmmitīyas on the other who deny absolute existence and absolute non-existence of the origin and assert its conditioned existence and contigency.

73. Even if : *ts'ung* ; but I think *tsung*=granting, even if, would read better.

74. *Yu wen yüe* : this is evidently a question belonging to the view other than the first.

75. There is a *wen yüe*, asks the question, in the beginning of this sentence and at the beginning of the next, there is a *ta*, says in reply.

It seems to me that these two are superfluous for these reasons :

(i) The sentence that begins with 'asks the question' and the sentences that follow 'says in reply' appear to be of one piece, the first sentence initiating the topic of the paragraph and the rest illustrating it.

(ii) And the whole piece seems to be an answer in continuity with the one contained in the preceding paragraph, an answer to the argument that 'the unknowable is unreal, the origin of the course of life is unknowable and therefore the origin is unreal'. The

first paragraph maintains that the unknowable cannot be known even as unreal; and the second, which is the one in consideration, maintains that the unknowable is not always unreal, a position which, we see, is of the Sāmmitīyas.

(iii) If the second paragraph is not as a whole an answer to this argument, the sentence at the end of the second paragraph, 'therefore this argument of yours is devoid of reason' becomes unintelligible.

76. *Tz' yi chu pu er*: I think the sense will be clear if *yi* and *chu* are interchanged and we have, *tz' ch'u yi pu er*. I cannot think of *yi chu* as suiting to this context.

77. The sequence of thought leads me to think that the six arguments presented in these paragraphs which fall into three sets cannot be construed as belonging to three different parties holding different views. I have taken them as all belonging to the Sāmmitīyas themselves. Of the six, the first two conclude that it cannot be known that the beginning is not really existent. The next two conclude that there is no beginning. And the last two conclude that the origin cannot be known.

The 'not really existent' I have taken to mean 'the really not existent' and 'no beginning' to mean 'no real beginning'. Thus by the first two the Sāmmitīyas rule out the possiblity of knowing that the beginning is really non-existent. By the second two they deny absolute existence of the beginning. And by the last two they assert the unknowability of the beginning in absolute terms. There is a beginning. But the beginning is relative and contingent. It is always a relative beginning.

78. For *sheng sz mieh yu pen* the Sung edition has *sheng wu mieh yu pen*.

In *pen pu shih yu pen pu k'o chih*, the second *pen* seems to be a mistake.

79. If the original cause were not itself derived then there could never be an end to it and then its effect would also never cease to be.

80. *Shih sui ch'i chih.*

81. The beginning of the past life is not really present: This position seems to be directly opposed to that of the Sarvāstivādins. See notes 36 and 69 for further points of similarity between the Sāmmtīyas and the Sautrāntkas as against the Sarvāstivādins.

82. The existence of the name necessarily implies the existence of the named though not an absolute existence.

83. The idea seems to be that though the thing has some names it has not other names and in that respect it is nameless.

84. The argument here is twisted. The thing to be proved is that the origin is non-existent on the ground that the name is non-existent. But this does not warrant one to take the already existent name as non-existent and then to conclude that the origin is non-existent on the ground that the name is non-existent. On the contrary, the existence of the name definitely proves the existence of the named. The way how the opponents twist the argument, say the Sāmmitīyas, leads to confusions.

85. *Yu fa che yen wu* : I am not vey sure of my translation of this whole sentence.

86. *Shih* is a mistake ; it must be *wu* meaning the negative.

87. Cp. the text under note 16. The self that turns in the beginningless wheel of birth and death is not the real self. In reality beings should not be taken to revolve in birth and death. Birth and death are conditional and with the removal of their conditions they cease to be.

88. *Shih shih fa chih ch'i hsin yi tu shih shih fo shwo shih chung sheng*. In the next paragraph the same sentence is repeated omitting *chih ch'i hsin.*

89. This seems to mean that personality is more enduring than its particular constituents and that therefore it cannot be taken on a par with the latter. See note 46.

90. While the Vibhajyavādins, the Mahāsāṅghikas, the earlier Mahīśāsakas and a few others belonging to the group of the Mahāsāṅghikas deny the existence of an antarābhava, the Sarvāstivādins, the later Mahīśāsakas and the Sāmmitīyas assert its existence. We do not seem to have any information about the Vātsīputriyas in the matter. Bhavya tells us that the Old Sthaviras admitted the existence of pudgala and of the intermediary state (see note 11).

The present section of our text is devoted to a discussion on the nature and existence of the intermediary state, between those who deny its existence and the Sāmmitīyas who assert its existence. It gives ten arguments on each side and their answers from the other. First comes the denier of the antarābhava with his arguments and

they are answered by the Sāmmitīyas. And then the Sāmmitīyas give their arguments to assert the existence of antarābhava and these are answered by the former. Finally the Sāmmitīyas assert the existence of antarābhava by reinforcing their arguments.

The first four of the ten arguments for denying the antarābhava refer to the absence of any mention of such a state in the context of the states of existence, the spheres of birth or the categories of beings ; there is not even the mention of any deed as leading to this existence. A supposition of the existence of an antarābhava would not only lead to an inconclusiveness, but it would be useless. Moreover it is inconceivable whether the elements of the state of birth and the elements of the intermediary state are similar or dissimilar. As a matter of fact, they would say, birth after death is uninterrupted ; it comes directly from one's present body not mediated by any other existence.

Those who assert the existence of antarābhava point out that the Buddha's references to the state 'in between', His mention of the manomaya-kāya and the gandharva and the facthood of the antarāparinirvāyi, all these bear out the actuality of a state intermediary between death and rebirth. Do not the Sūtras declare that the divine eyes see those that are in the intermediary state ? Moreover, how could the vijñāna, disembodied, reach the other existence ? And how could there be the obtaining of mutual relatedness between one existence and another ? While it is not itself a place for stay like other spheres of existence, being devoid of further collection of fresh deeds and their results, antarābhava is still most suited for the change which the individual must undergo in order to assume a new existence, to launch on a new career. There is a real change in this transition ; and this change is similar to that which is from the seed to the sprout.

There seem to be at least three chief grounds, apart from the scriptural ones, on which the Sāmmitīyas assert the existence of an antarābhava :

(a) the person's need for a transitory state where the collections of fresh deeds are arrested ;

(b) the person's need during this period for a conscious selection of a new abode, a conscious drawing towards himself of the new elements most suited for the new self-expression ; and

(c) his need for a state suitable for 'the obtaining of mutual relatedness', for undergoing a change necessary for starting on the new career. This change is from the old gross embodiments to the subtle seed-form and from this subtle seed-form to a new embodiment in fresh gross skandhas. Errors of gap and overlapping are sought to be avoided through this intermediary state.

Vibhāṣā (T. 1545, ch. 70) gives some details about the individuals in the intermediary state ; e. g., the measure, the size and the shape of such individuals, the duration of their stay in that state, how they move in that state and how they select the womb and will to enter it being actuated by the desire to mate and conditioned by repugnance towards those whom they consider as their rivals. It points out that there is mutual clash in entering the womb among the individuals of the same class in the intermediary state. It mentions about their clothing and their food. It quotes a Sūtra which says : Men or women, who are entirely pure in conduct, who have cultivated all things of merit, realize, when they reach the end of their present existence, the manomaya-kāya which is bright and they appear as if clad in white or like the bright night. Those with extremely pure eyes can see them. But those who are impure in conduct have their manomaya-kāya dark like the black hair or the dark night. Beings in the intermediary state do not live on gross food ; they live on smell.

It points out, again, that the six senses of the antarābhava are unimpaired, for one has to see one's way and choose among all the strata of existence that abode which suits his tendencies best. None of his senses should be wanting in this stage. (T. 1545/361c.)

91. There seems to be a persistent confusion in understanding the nature of antarābhava among those who argue against it. They seem to be persistently thinking that those who plead for the actuality of antarābhava do so taking it as a station of life on a par with other stations. Their strictures on the latter, viz., that the intermediary state is not a gati, that there is no deed leading to it, nor has the antarābhava itself any deed that can lead one to the next station of life, etc., bear evidence to this. See Kathā Vatthu VIII. 2. 1, P. O. C., p. 212.

But those who plead for the existence of antarābhava consistently maintain that it is a passage and not a destination. Thus the

Vibhāṣā says : It is not a gati, not a station of life, it is a passage ; the gati accommodates no confusion while the antarābhava can be easily confused ; gati is relatively stable while the antarābhava is unstable like the flame in the wind ; gati is the result while the antarābhava is the cause ; gati is gross while antarābhava is subtle. Antarābhava lies in between two stations of life and is not itself a station. The station of life is called forth by the deeds in the previous existences ; one collects deeds and so summons the antarābhava to serve as a passage for the next station of life. Thus the originating conditions of these two are quite different. (T. 1545/358 ab.)

The Prajñaptipāda does not include antarābhava among the five gatis, while Dharmatrāta is for including each antarābhava in that gati which is implied by that antarābhava, for it can call up that. (ibid).

92. *sheng ch'u* ; see note 89.

93. *antarābhavūpagaṁ kamma* ; Kathāvtthu VII. 2. 4.

94. The Vibhajyavādins mention this as one of the grounds on which they refuse to accept antárābhava. Kathāvatthu (VII. 2.) supposes that those who hold that there is the antarābhava deny it of those whose deeds call forth an immediate retribution. But see Vibhāṣā, ch. 70, which says : "Even those whose deeds call forth an immediate retribution do take up an intermediary state. But on account of the extreme quickness (in their taking it up and leaving it), it becomes difficult to be known and therefore it is said (that their fall into the state of hell, etc., is immediate). In the earlier moment the skandhas of the state of death become extinct and the skandhas of the intermediary state come into being. And in the very next moment the skandhas of the intermediary state become extinct and the skandhas of the next station of life come into being. On account of this quickness in transition, the intermediary state becomes difficult to be known (T. 1545/364c.).

95. Cp. Kathāvatthu : *antarābhaṿe sattā jāyanti jīyanti miyanti uppajjantīti*, VIII 2. 4.

Nor are there deeds etc : lit., nor are there deeds that suffer pain (nor those that) do not suffer pain.

96. *Ch'eng pieh tao ming ju pa sheng tao.*

Could *ming ju* be taken as a literal translation of *iti yathā* ?

97. Cp. P. O. C., "If there is an intermediate stage of life you

must be able to predicate some or all of these (notions or categories) of it." (p. 213).

98. Vibhajyavādins quote a gāthā to the effect that there is no stopping in the middle. (See Vibhāṣā. T. 1545/356c.)

99. For such reasons as these: *ts'ung yin teng ku.* Could it be *tz'u teng yin ku?*

100. *Ye-po kwo.*

101. See Vibhāṣā : Nyāyānusārin's reply to Vibhajyavādins : Ānantarika means to ward off other gatis and other karmas and not to deny antarābhava (ibid. 357a.).

102. *chung chien ch'an.*

103. topics of much dispute : *to lun ch'u.*

104. *yüan* : pranidhāna, resolve.

105. *tuan chien ku* : see how a denial of the state in between has been taken by the Vibhajyavādins as a ground for denying antarābhava ; see note 98.

106. *Yi sheng shen ai ch'ü he* : a translation of the same sentence we have in Vibhāṣā in a more intelligible form : *Yi ch'eng yu ch'ing yi chih yü ai shih she ch'ü* (ibid. 357a.).

While our text quotes this statement of the Buddha from Vātsyāyana Sūtra, the same statement has been mentioned in the Vibhāṣā as connected with one Brahmacāri Vatsa (ibid. 357c).

Yi ch'eng (mind-become) or *yi sheng* (mind-born) are synonyms of antarābhava. Cp. Vibhāṣā where it is explained that the antarābhava is called manomaya (*yi cheng*) because it is mind-born (*yi sheng*) and moves riding the mind (*ch'eng yi hsing*) (ibid. 363a.).

107. This is the argument to prove the existence of antarābhava on the basis of there being the antarāparinirvāyi. This is the second of the arguments mentioned by the Nyāyānusārin in the Vibhāṣā (ibid. 357a).

Antarāparinirvāyi is one of the five anāgāmins. The five anāgāmins are, according to Sanskrit sources, antarā-parinirvāyi, upapadya-parinirvāyi, sābhisaṁskāra-parinirvāyi anabhisaṁskāra parinirvāyi and ūrdhva-srotah (M. vyut. XLVI, 7-11). The Pāli sources give antarāparinibbāyi, upahacca-parinibbāyi, asaṅkhāra pari-nibbāyi, sasaṅkhāraparinibbāyi and akaniṭṭhagāmi. Of the Pali sources Puggalapaññatti gives an account of each of these. (See *Human Types* by B. C. Law,

pp. 7-8, 24-6.) Of the Chinese sources Vibhāṣā gives an account of each of these in ch. 174.

108. The Dragon Horse ; *lung chü ma*. This seems to be a hybrid born of dragons and mare. Hiuan Tsang says : "In the eastern part of *Ku chih* (*Kucī*) was a large dragon tank in front of a Deva temple to the north of a city. The dragons of this tank changed themselves into horses and then coupled with the mares ; the offspring of this union was a fierce intractable breed (called *lung chü*) but the next generation formed fine horses patient of harness and of these there were many." (Watters, Vol. I., p. 61).

109. Vijñāna, the self-conscious seed of personal life embodied in the subtle skandhas of the intermediary state, the seed which is in the form of subtle tendencies seeking self-expression.

110. Vibhāṣā (ibid. 364 b) *chi ch'ing t'ien yen nai neng chien chih* : Koṣa, III 14, *divyākṣi dṛśyah* See Kathāvatthu ; I, p. 44 : *Passā maham bhikkhave dibbena cakkhunā* etc.

111. Cp. Majjh, iii, 56, The same Sūtra has been referred to by different names, like Gandharva Sūtra and Antarābhava Sūtra. (See e. g., Koṣa Bhāṣya ch, III, the translations of Hiuan Tsang and Paramārtha). This is the first of the arguments mentioned by the Nyāyānusārins to prove the existence of antarābhava (Vibhāṣā, ibid. 356c). This Sūtra has not been mentioned in the Kathāvatthu.

It is interesting to note that the Vibhajyavādins contend that the word Gandharva is not there in the Sūtra. They maintain that the word should be *yün hsing* (lit. movement of the skandhas, *skandharva*). It appears that the word Gandharva had been differently taken as such through a Prakṛt intermediary like *kandhavva*.

112. *K'o lo lo tso pen nai chih lao wu chung chien se te hsiang kuan.*

113. Antarābhava is not a gantavya, not itself a destination. It is a passage and not a place for stay. See note 91.

Tao tu ch'u can also be taken together meaning a sphere of transition from one sphere of existence to another.

114. The point of difference between the theory of shade and light and that of seed and sprout seems to be that the arising and perishing elements are kept distinct and seperate in the former view while in the latter, there is an actual becoming, a real growth. According to

the latter the becoming is not a mere appearance which it would have to be if no actual movement is recognized, an appearance of movement given rise to by the ceaseless arising and perishing of the multiple and seperate elements. Cp. Buddhaghoṣa : *Chāyā śabdādi hetukaḥ anyatra agatvā bhavanti evameva cittam etc.* (*Sammohavinodinī* p. 164.) A stanza which is attributed to Nāgārjuna by his commentator Candrakīrti says : *Svādhyāya dīpamudrā darpaṇa bijārka kānta bījāmlaih/ skandha prati sandhih asamkramaśca vidvad bhiravadhāryau//* (M. Vr. p. 428). See also P. P. S., T. 150b/149b.

The question is : Does the self, in its course of moving from skandhas to skandhas, remain self-identical, unaffected by this movement ? (See M. K. XVI : 3 which sets up for criticism an abstract view of the individual and a confusion between the changing and the unchanging. See note 11.) That the Sāmmitīyas have not taken individuality in this abstract sense is clear. The unity of the individual is not an abstract unity. It is the organismic unity. On this topic see notes 47 and 49.

That such a self-conscious purposive individual has not been disowned even by the Vibhāṣā is clear by the way how it describes the course of transmigration, where the individual sees his way and seeks his abode. See note 90. See also M. K. XVI : 1.

115. *Yi nien chih ming hsia chiang mu t'ai.*

116. *Pan ch'ou ma t'u lo* : Pañca-Mathurā ; in the same context Vibhāṣā mentions Uttarakuru instead of Pañca-Mathurā.

The argument in the Vibhāṣā is : "Dying from this island when one is born in Uttarakuru, if there is no antarābhava, then this body is already extinct, the other body is not yet born and the stream of personal life should get cut in the middle. Then the next body would have to be originally non-existent and then become existent and this body would have to be originally existent, and then become non-existent" (ibid. 357a).

Has again to pass through etc. : *hwan ts'ung chung sheng.*

117. *Chu ch'an wei ai hsiang he.* In the Vibhāṣā, manomaya sattva, i. e., our manomaya kāya, is explained by the Vibhajyavādin as referring to the Arūpadhatu (ibid. 357c).

118. *Hsing kuo ch'ü* = the striving having been past.

This argument of the opponent is virtually the same as the one given in the Kathāvatthu.

Antarāparinirvāyi is interpreted by the Theras as one who completes existence within the first half of the term. (See *Human Types*, p. 7, n. 7.) In the Vibhāṣā, the Vibhajyavādins explain the term as referring to a) one who enters Nirvāṇa through the Intermediary Heaven ; b) one who enters Nirvāṇa when one has given up the Kāmadhātu and has not yet reached the Rūpadhātu ; c) having received the elements of Rūpadhātu one who enters Nirvāṇa before long ; or d) one who enters Nirvāṇa before exhausting his term of life in Rūpadhātu. (Nāgārjuna refers to the Tuṣita Heaven itself as the Intermediary Heaven. P. P. S. T. 1509 / 89c).

To the first interpretation the Nyāyānusārin replies that the Intermediary Heaven has not been taught by the Buddha and is not to be found anywhere in His teachings, that it is the invention of the Vibhajyavādins. To the second his answer is : When the Kāmadhātu has been left and the Rūpadhātu has not yet been reached, if there is no intermediary state, as embodied in what state will they (be before they) enter Nirvāṇa ? To the third the Nyāyānusārins reply : This description which the Vibhajyavādins give of the antarāparinirvāyi can as well apply to the upapadyaparinirvāyi. And then, even with regard to the Arūpadhātu it should have to be said that there is the antarā parinirvayi, for, even there, soon after arising in it, the remaining fetters are cut and one enters Nirvāṇa. To the fourth, the Nyāyānusārins reply that this is not a good interpretation. For, most of the beings die before completing their full span of life and all such persons should be called antarāparinirvāyins (ibid 357c-358a).

119. See n 114.

To the argument of the Vibhajyavādins that the process or transition from maraṇabhava to upapattibhava is unintercepted, like light and shade, the Nyāyānusārins reply : The analogy is not sound. Light and shade do not belong to the category of individuals ; they have no indriyas, no citta. And how can maraṇabhava and upapattibhava be compared to them ? Again, light and shade simultaneously arise. But how can maraṇabhava and upapattibhava arise simultaneously ? Moreover, this example of light and shade being uninterruptedly continuous just proves the existence of our antarābhava and does not deny it. Even as shade and light are not interrupted even in the slightest, just so in the proceeding from death to the intermediary

state there is not the slightest gap. Similarly, even while proceeding from antarābhava to upapattibhava there is not the slightest gap. Therefore antarābhava definitely is and is not denied (ibid. 357b). Cp. Koṣa, III. 15 : *Pratibimbam asiddhātvat asāmyācca anidarśanam.* Cp. also P. P. S., T. 1509 / 149 b.

120. Gandharva is here taken by the questioner to mean moving or proceeding by the smell, i. e., moving as directed by the tendencies, with no implication of an intermediary state. As to the way how the Vibhajyavādins take the word, see above note 111.

121. *Hsiang ku* : this word here is not very clear. Is anything missing here ? Can it be *fei yi hsiang ku,* on account of inconclusiveness ? The Tai-sho ed. gives the reading *ho ku* which means simply why or how, not meaning any reason to deny the other's position.

122. Mark that the same example is given by Buddhaghoṣa in his *Sammohavinodinī, Paccayākāravibhaṅga, p.* 164, to deny antarābhava. And Vasubandhu who asserts the existence of antarābhava also gives this example to prove the uninterrupted continuity of the stream of life : *Vrīhi santāna sādharmyād avicchinna bhavodbhavaḥ* (Kośa Kārikā III. 11).

Tao pu sheng ku can also be taken as meaning that the reason (*tao li*) is not good. I have taken it, following the next clause, as *tao ch'eng pu sheng.*

123. This state is obviously taken here as one in nature with the other stations of life. But those who plead for the existence of antarābhava point out clearly that while gatis like the divine animal and the human worlds are destinations, antarābhava is just a passage, a vehicle, a means of reaching the destination, viz., the sphere felicitous for self-expression. See notes 90 and 91.

It is important to note that this way of conceiving antarābhava is one of the major points of difference, and yet the Theras and the Vibhajyavādins do not seem to have taken note of it.

124. *Chien kwo ku.*

125. The Vibhajyavādin's answer to this point of the Nyāyānusārin is that in the process of reaching upapattibhava from maraṇabhava, one must first obtain upapattibhava and only then will he be able to give up maraṇabhava. It is like the movement of a leech on (Jalūkā) grass or wood. It first makes its front foot secure and

only then it moves its hind foot. Therefore there does not arise the error of there being a gap.

To this the Nyāyānusārins reply : "This would lead to great errors. Suppose one dies in the human world and is to be born in hell. He should first obtain all the skandhas of hell and only then will he be able to give up the human skandhas. In that case (the principle of) the sphere would be lost, (the principle of) the body on which the person depends would be lost and there should have to be two cittas in one body. (The principle of) the sphere would be lost because he is then in the sphere of hell and has still to be included in the human world. (The principle of) the body would be lost because he is then in the body of the hell and has also to be in the human body. And the simultaneous origin of two cittas in one body would have to be assumed, because the cittas of maraṇabhava and upapattibhava both would have to be born together. In the single body of the individual two different cittas would have to be born. When the cittas are two the body cannot be one. Therefore what the Vibhajyavādins say cannot be an answer to our objection." (ibid, 358 a)

Mathurā, the country which is ruled etc, : the *pei chieh*, northern border, could be connected with Mathurā and the line could be read : the country ruled by the northern border of Mathurā.

126. For the latter half of the quotation cp. Kathāvatthu, I, p 44.

Below, 'If the Buddha should see etc.' : In *jo yi t'ien yen*, *jwo* can be taken as *ju* — *yathā* — 'such as' or 'viz. that' and then the text will be : That there is no antarābhava would be contradictory to what this Sūtra says, viz. that (the Buddha) with his divine eyes sees the beings that come and go ; for then, there should not be any beings that could be seen.

127. This is practically the same as the previous argument based on the transformation mentioned by the Sammitīyas.

128. See Nyāyānusārin's reply to the Vibhajyavādins under note 125.

ERRATA

p. 156, note 7, line 4 ; in place of 1000,000 read 200,000.

p. 156, note 9 ; in place of 'They whose teacher was Sammatīy as' read 'They whose teacher was Sammata were called Sāmmatīyas.' In place of 'Rockhill's' read Rockhill and for 'of cit'. read 'op. cit'.

p. 159, line 4, for 'sets forth' read 'considers.'

p. 165, line 4, (from the bottom) after 'receives the antarābhava' put a full stop. Then read 'Thus, whether in Kāmadhātu....' 'Line 3 (from the bottom) after 'the third state' put a comma and read 'we can speak....'

p. 168, line 9, 'it could be spoken of' : in place of 'it' read 'the self and its features'.

p. 16 , line 26, between 'these' and 'elements' insert 'four'. Line 32, after 'therefore' add 'this is how'.

p. 183, line 16, before 'And so' add a sentence : 'Therefore it can be said that rūpi is real along with rūpa.'

p. 190, line 8, after 'visible and knowable' add a sentence : 'But there is no one that knows the origin of life.'

p. 197, line 1, after 'of passion,' in place of the semi-colon read 'for'.
p. 215, line 27, for Devaśarman read Gopa Arhan.

p. 220, line 25, the sentence 'The dharmakāya of the Tathāgata is unlimited etc.' begins with a double inverted comma which ends in line 31 after 'Buddha.'.

p. 231, before note 71 add : 70. While no absolute beginning or absolute end can be traced of the cycle of birth and death the originating cause of the cycle is itself not underived ; it is contingent and conditioned.

p. 232, line 2 from the bottom, for 'notes 36 and 69' read 'note 36'.

p. 233, line 27, for 46 read 49.

p. 236, line 15, for 89 read 90.

p. 240, line 28, for 'or transition' read 'of transition'.